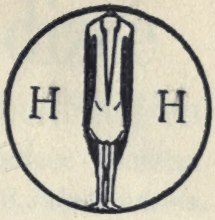
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY


H
H

G
334
Ywo

Schillers Theodizee

bis zum Beginn der Kantischen Studien

Mit einer Einleitung über das Theodizee-Problem in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts

von Dr. Karl Wollf

202, 5-1
21. 4. 26

Leipzig 1909
Haupt & Hammon

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

Germany

Vorwort.

Die Anregung zu diesem Buche gab das Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft vom Jahre 1906 (Walter-Simon-Preisaufgabe) über „Das Theodizee-Problem in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts (mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller)." Äußere Hindernisse machten es mir unmöglich, die Arbeit bis zu dem festgesetzten Termine zu vollenden. Einen Teil des gesammelten Materials suchte ich nunmehr zu einer Schiller-Monographie zu verwerten und manches andere, was nach ausführlicherer Darstellung verlangt hätte, in einer kurzen Einleitung andeutend zusammenzudrängen.

So entstand die vorliegende Schrift, welche von der philosophischen Fakultät der Universität Berlin als Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt wurde; als Dissertation gedruckt wurde nur die Einleitung.

Einiges, was im Rahmen des gestellten Themas nicht eingehend genug erörtert werden konnte, werde ich in einer besonderen Studie über „Das Unsterblichkeitsproblem bei Schiller, behandeln, die Ende dieses Jahres in dem C. H. Beck'schen Verlag (Oskar Beck) in München erscheinen soll.

Berlin-Friedenau, im Juni 1909

Dr. jur. et phil. Karl Wollf.

Einleitung.

A. Wesen und Umfang des Theodizee-Problems.

Unter Theodizee versteht man „die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklagen, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt[1]." Diese Kantische Begriffsbestimmung ist ausreichend, wenn sie im weitesten Sinne genommen wird: bei dem Worte Weisheit ist an Gottes Vollkommenheit überhaupt, bei dem Begriffe des Zweckwidrigen an alle Arten der Übel und Widersprüche des Daseins zu denken. Lactantius berichtet in seiner Schrift „De ira Dei" einen Ausspruch Epikurs, welcher die Schwierigkeiten der Theodizee mit epigrammatischer Schärfe hervorhebt. „Deus aut vult tollere mala et non potest: aut potest et non vult: aut neque vult neque potest." Alle drei Fälle sind mit dem Wesen Gottes unvereinbar. „Si et vult et potest, quod solum deo convenit: unde ergo sunt mala? et cur illa non tollit?" In dieser Formulierung ist das Dilemma festgehalten und insbesondere im 18. Jahrhundert, seit Bayle darauf zurückgegriffen hatte, immer wieder zitiert und erörtert worden[2].

[1] Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, Werke (Ausz. von Hartenstein) VI, 77.

[2] Vgl. z. B. Leibniz, Theodizee, Anhang (Gerh. VI, 435); King, On the origin of evil (1731), Kap. 5, sect. 5, subsect. 7, § 8f; Hume, Dialogues on natural religion, übers. von Paulsen, S. 103; Voltaire, Dialogues d'Evhemère, 2. Dialog; Histoire de Jenni, Kap. 9 etc. etc.

Es gibt zwei Fassungen des Theodizee-Problems, welche begrifflich scharf zu sondern, tatsächlich aber fast überall auf diese oder jene Art vermengt sind. Entweder das Wesen und die Eigenschaften Gottes stehen von vornherein fest, und die Frage lautet demgemäß: wie verträgt sich mit dieser göttlichen Vollkommenheit die Existenz des Übels? Oder man geht lediglich von dem in der Erfahrung Gegebenen aus und fragt: berechtigt uns die faktische Beschaffenheit der Welt, aus ihr das Dasein eines unendlich mächtigen, weisen und gütigen Wesens zu erschließen? Nur im ersten Falle handelt es sich um Theodizee im strengen Sinne, im zweiten um den (vielleicht mit besonderem Schwung und religiöser Wärme unternommenen) Versuch eines teleologischen und moralischen Gottesbeweises. In den überlieferten Erörterungen des Problems, insbesondere im 18. Jahrhundert, werden wie gesagt diese zwei grundverschiedenen Verfahrensarten auf das unklarste verflochten. Mit redlichem Bemühen beginnen manche Schriftsteller, auf Grund der Vortrefflichkeit der Welt die Vollkommenheit des Schöpfers darzutun. Zeigen sich aber unübersteigliche Hindernisse auf diesem Wege, so wagen sie unbedenklich den kühnen Sprung und ziehen den umgekehrten Schluß: weil Gott vollkommen ist, muß auch sein Werk es sein, und nur unsere beschränkte Einsicht meint Mängel zu erblicken. Hier liegt das Anstößige, zugleich das psychologisch Interessante jeder Theodizee (wenn man von völlig flachen und kleinlichen Produkten absieht): in diesem merkwürdigen Ineinanderschillern wissenschaftlicher Demonstration und theologischer Machtsprüche, scharfer Wirklichkeitsbeobachtung und schönfärberischen Überschwangs.

Das Theodizee-Problem entspringt unmittelbar der innersten Triebfeder aller Religiosität. Wenn das „Erstaunen“ der Anfang alles Philosophierens ist, so bildet wiederum den Anfang alles Staunens die Wahrnehmung, wie oft der

Weltprozeß im Großen wie im Kleinen dem Begehren des menschlichen Willens zuwiderläuft. Man mag den Ursprung des religiösen Empfindens im übrigen fixieren, wie man will: ohne die Beobachtung von Tatsachen und Ereignissen, welche dem Wollen des Individuums entgegenwirken und seinem Machtbereich entzogen sind, würde im primitiven Menschen weder der Drang nach Kausalität, noch das Bedürfnis nach Naturbeseelung und Personifizierung rege sein. Was Schopenhauer vom Tode gesagt hat, daß er der eigentlich inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie sei[3], gilt von den Übeln des Daseins überhaupt, und nicht nur für das im engeren Sinne philosophische, sondern vor allem für das religiöse Gebiet. Das Gefühl des „Zweckwidrigen" in der Welt (keineswegs die Wahrnehmung des Zweckmäßigen, wie sentimentale Rekonstruktionen haben glauben machen wollen) ist der Ausgangspunkt der Religion. Das gleiche Gefühl, wenn es mit einem entwickelten religiösen Vorstellungskreis zusammentrifft, erzeugt den Konflikt, aus welchem die Theodizee hervorgeht.

Die Verteidigung Gottes gegen die „Anklagen der Vernunft" kann auf sehr verschiedene Weise geführt werden. Dennoch treten drei Hauptformen deutlich hervor. Entweder man bestreitet mit optimistischen Radikalismus die Realität des Übels überhaupt. Oder die Übel gelten als ungewollte, aber unvermeidliche Nebenwirkungen eines im ganzen vortrefflichen Systems. Oder endlich man betrachtet sie als die von Gott absichtsvoll gewählten Mittel zur Erreichung großer und guter Zwecke, deren Verwirklichung auf andere Art nicht oder nicht so vollkommen möglich war. Immer aber hängt das Gelingen der Theodizee schließlich davon ab, nach welcher Seite die Gesamtbilanz der Übel

[3] Schopenhauer, Sämtliche Werke, Ausg. von Grisebach II, 542.

und der Güter einen Überschuß ergibt. In der Form der Theodizee kommt dem religiös gestimmten Gemüte die Grundfrage nach dem Werte des Lebens am eindruckvollsten zum Bewußtsein, dieselbe Frage, welche — unter Ausschaltung der religiösen Beziehung — als das Problem des Pessimismus im 19. Jahrhundert die Gemüter erregt hat. Gerade weil es mitunter den Anschein hat, ols ob die Geschichte der Theodizee nur die unfruchtbaren Bemühungen um eine von vornherein falsch gestellte Aufgabe registriere, muß betont werden, daß sie (oft unter der Hülle theologischer Spekulationen) von tiefen Erschütterungen und Nöten des menschlichen Herzens redet. Denn der ungeheure Druck des Lebensleides wird noch verschärft durch die Gewissensangst, daß die Unzufriedenheit mit der Welt eine Lästerung der Gottheit und eine Verkennung ihres Wesens in sich schließe. Der Konflikt zwischen Glauben und Wissen kann nicht schärfer zugespitzt sein, als in diesem Falle, wo den fundamentalen Grundsätzen des Glaubens ein Wissen von unvergleichlicher Deutlichkeit und Wucht gegenübersteht. Freilich haben nicht alle Denker das Problem mit dieser Innerlichkeit erfaßt und erlebt. Vielmehr wird sich an vielen Stellen zeigen, daß leichtfertiges Entstellen und Vertuschen des empirischen Tatbestandes nirgends mehr als hier im Schwange war. Die Bedeutung der Theodizee im geistigen Entwicklungsprozeß der Menschheit ist jedoch nur aus ihren tiefsten Wurzeln heraus zu begreifen, und diese sind überall mit den letzten und bedeutsamsten Fragen alles Denkens untrennbar verwachsen.

B. Entwicklungsphasen der Theodizee.

Es gibt kaum eine Religionsform oder ein philosophisches System, welches die Frage nach dem Ursprung des physischen und moralischen Übels nicht irgendwie zu beantworten versucht hat, sei es in mythologischer Einkleidung, sei es in abstraktem Gedankengang. Dennoch heben sich einige Epochen heraus, in welchen das Theodizeeproblem mit besonderer Lebhaftigkeit verhandelt und um entscheidende Gedanken bereichert worden ist. Diese Epochen sind: das ausgehende Altertum, die Frühzeit des kirchlichen Christentums und das 18. Jahrhundert.

Aus der stoischen Schule stammen die ersten und für alle Zeiten grundlegenden Systematiker der Theodizee. Die Stoa bedurfte eines Ausgleichs zwischen ihrer Metaphysik und ihrer Ethik: nach jener war die Welt das Werk der schöpferischen Allvernunft, während diese das Elend und den Widersinn des Lebens nicht nur eingestand, sondern mit stärkstem Pathos unterstrich[1]. Dabei durfte ihre streng monistische Weltanschauung das Übel nicht durch den Widerstand der Materie, des „Nichtseienden" erklären, wie es die dualistische Denkweise Platons in tiefsinnigen und historisch folgenreichen Reflexionen getan hatte. Auch konnte der konsequente Determinismus der Stoiker sich nicht bei Platons grandiosem Bilde beruhigen — von einer Wiese am Rande des Himmels und der Erde, wo sich die Seelen in freiem Entschlusse ihr Lebenslos erwählen: *αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος*[2]. Darum suchten sie mit aller Anstrengung den Antagonismus zwischen dem allwaltenden Logos und der so unbestreitbar irrationalen Wirklichkeit

[1] Vgl. Zeller, Grundriß der Geschichte der griech. Philosophie, 4. Aufl., 1893, S. 210; Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., 1900, S. 158 f.

[2] Staat, Buch X, Kap. XV, 617 E.

zu mildern, anfangs nicht ohne die Hilfe kleinlichster Auswege, allmählich aber zu immer reineren und größeren Konzeptionen sich erhebend. So kommt es, daß die Stoiker fast alle Hauptgedanken der späteren Theodizeen aufgefunden und erörtert haben. Daß insbesondere die Theodizee des 18. Jahrhunderts den überwiegenden Teil ihres Ideenvorrats aus diesem reichen Fond schöpfte, hat seinen speziellen Grund in dem ungeheuren Einfluß, welchen die römische Stoa auf das gesamte Denken dieser Epoche geübt hat und dessen Energie und Tragweite erst neuerdings bemerkt und in unwiderleglicher Weise dargetan worden ist[3].

Die Stoiker haben den Gedankenkreis der Theodizee seinem Umfange nach nahezu erschöpft, aber ihrem vorwiegend auf praktische Probleme gerichteten Philosophieren fehlte die Originalität der metaphysischen Begründung. Diese Vertiefung, deren die stoische Theodizee bedürftig war, brachte der große Neuplatoniker Plotin[4]. Plotin betrachtet, wie schon Platon und Aristoteles, die „Materie" als das völlig Form- und Bestimmungslose, als die absolute Negativität, die Beraubung (*στέρησις*), welche sich zum „Einen" verhält wie die Finsternis zum Licht und wie die Leere zur Fülle. Aber sie ist — und darin besteht der Hauptgedanke, um welchen Plotin die Theodizee bereichert hat — als die reine Negativität zugleich der absolute Mangel (*πενία παντελής*), die Negation des Einen und des Guten (*ἀπουσία ἀγαθοῦ*), das Böse, ja das Urböse (*πρῶτον κακόν*), während die Körperwelt nur in einem eingeschränkten und bedingten Sinne böse heißen kann (*δεύτερον κακόν*). Das Böse ist also nichts irgendwie Positives, sondern es besteht im Mangel, im Nichtvorhandensein des Guten. Es braucht

[3] Von Dilthey in seinen geschichtlichen Aufsätzen in Bd. V, VI und VII des Archivs für Geschichte der Philosophie.

[4] Insbes. zu vergleichen: Enneaden III, 5.

daher, streng genommen, nicht gerechtfertigt zu werden, weil es seinem tiefsten Wesen nach ein Nichts, wenn auch ein metaphysisch notwendiges Nichts ist, denn „das Licht mußte schließlich, in der weitesten Entfernung von seinem Ursprung zur Finsternis, der Geist zur Materie werden, die Seele das Körperliche als ihren Ort hervorbringen“[5]. Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich, daß die Sinnenwelt weder schlechthin böse, noch an sich gut ist, sondern, als Mischung von Sein und Nichtsein, ist sie gut, sofern sie an Gott und dem Guten teilhat, d. h. sofern sie ist, und böse, sofern sie an der Materie oder dem Bösen teilhat, d. h. sofern sie nicht ist[6]. Mit anderen Worten: alle Realität ist als solche gut, denn das Reale ist Ausstrahlung des Einen, ist seelischer oder geistiger Natur, das Materielle aber nur die äußere Hülle, die bloße Möglichkeit und das Schattenbild der Idee. Durch die Hülle jedoch schimmert der ideale Wesenskern, und in diesem Durchleuchten des geistigen Lichtes besteht die Schönheit der Welt, welche Plotin, von der Naturverachtung der christlichen Gnostiker weit entfernt, noch ganz mit dem offenen Blick des Griechen erfaßt hat. In dem Betrachten und Ergründen der Harmonie des Alls wird sich die Seele ihrer höheren Heimat bewußt; anknüpfend an die Eros-Lehre Platons erkennt auch Plotin, daß uns die sinnliche Schönheit zur übersinnlichen führen, und die erste Stufe sein kann bei dem erlösenden Aufstieg aus der irdischen in die intelligible Welt (*κοσμος νοητός*). Das Böse als Nichtseiendes; die Sinnenwelt, besonders der Mensch, als Mischung und gleichsam Treffpunkt göttlich-geistiger und materiell verächtlicher Natur; die Schönheit des Alls als unerschöpfliches Thema gottsuchender Betrachtung: das

---

[5] Zeller, a. a. O., S. 290.
[6] Windelband, a a. O., S. 206.

sind Gedanken Plotins, welche nie mehr ganz verklungen sind und die sich auch im 18. Jahrhundert wiederfinden, freilich durch so viele Zwischenglieder vermittelt, daß den Denkern jener Zeit die neuplatonische Herkunft mancher ihrer Lieblingsargumente nur selten bewußt war.

Die Veränderung, welche die christliche Epoche im Stande des Theodizee-Problems hervorbrachte, besteht hauptsächlich in einer ungeheuren Verschärfung der Gegensätze, mit deren Vereinigung schon das antike Denken beschäftigt gewesen war. Die Vorstellung einer einheitlichen und vernünftigen Weltursache fand nunmehr ihre extremste Ausprägung in dem Glauben an die Persönlichkeit und Außerweltlichkeit Gottes. All die pessimistischen Deklamationen der stoischen Ethik verblaßten neben der düsteren Furchtbarkeit des Bildes, welches ein leidenschaftlich aufgewühltes religiöses Empfinden von der Qual, Verderbnis und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen entwarf.

Aus dem Begriffe der „Persönlichkeit" Gottes folgt, daß der Hervorgang der Welt aus Gott nicht mehr als die logisch oder physisch notwendige Entfaltung des göttlichen Wesens, sondern als göttlicher Willensakt gefaßt wird. Die Entstehung der Welt ist „Schöpfung aus Nichts", ursachlose Erzeugung aus dem freien Willen Gottes, die Erhaltung der Welt eine Art fortgesetzter Schöpfung (creatio continuata)[7]. Erst an diesem Punkte, wo der Gegensatz zwischen Neuplatonismus und christlicher Orthodoxie bis zur äußersten Spannung erweitert war, erhielt der Gedanke einer „Rechtfertigung" oder „Verteidigung" Gottes, der auf eine unpersönliche Weltursache nur bildlich angewendet werden konnte, seinen spezifischen Sinn. Im Zusammenhang mit der Ausbildung des kirchlichen Dogmas, insbesondere den Lehren von Erbsünde, Prädestination und

---

[7] Windelband, a. a. O., S. 210.

und Gnadenwahl, wurde das Problem von der göttlichen und menschlichen Willensfreiheit zum zentralen Streitpunkte der Theodizee, um welchen die wichtigsten und subtilsten Unterscheidungen einer bald großzügigen und tiefen, bald kleinlichen und unfruchtbaren Theologie sich gruppierten. Das Einzelne zu verfolgen, ist hier nicht der Ort: am tiefsten hat wohl Origenes, am wirkungsvollsten Augustinus, am umfassendsten Thomas von Aquino die Frage der Theodizee erörtert, und ihre Einwirkung wird insbesondere bei Leibniz und seinen Nachfolgern bedeutungsvoll.

Für das 18. Jahrhundert wurde, als die mit der Theodizee zusammenhängenden Dogmenstreitigkeiten mehr und mehr an Interesse verloren, vor allem der Umstand bedeutsam, daß der Plotinische Gedanke von der negativen Natur des Bösen in den mittelalterlichen Systemen zu einer äußerst scharfsinnigen und fein verzweigten Theorie entwickelt worden war. Freilich hatte schon Origenes die (selbst bei Plotin gefährdete) strenge Einheit des Welterklärungsprinzips preisgegeben. Denn, obwohl er das Böse geradezu als τὸ οὐκ ὄν bezeichnete, entsprang doch dem tiefen Ernste seines religiösen Bewußtseins die Vorstellung positiver widergöttlicher Mächte, positiver verkehrter Willensakte, und dieser Gedanke vergröberte sich in der Folgezeit zu einem immer schrofferen, den Kern des Theodizee-Problems verschleiernden Dualismus. Darum war es bedeutsam, daß die neuplatonischen Ideen nicht allein durch die Vermittlung der kirchlichen Philosophie des Mittelalters an das 18. Jahrhundert gelangten. Denn alle dualistischen Elemente waren ausgemerzt in der grandiosen, von hinreißendem Schwung getragenen Naturphilosophie der Renaissance: sie hat, schwelgend in schrankenloser Bewunderung des neuerschlossenen Alls, ihr pantheistisches Weltbild und ihre Theodizee des universalistischen Optimismus völlig auf der Grundlage der metaphysi-

schen Ästhetik Plotins erbaut[8] und die folgenreichsten Lehren des Neuplatonismus dem 18. Jahrhundert in unverfälschter und kongenialer Auffassung überliefert.

C. Die Theodizee des 18. Jahrhunderts.

I. Allgemeine Charakteristik.

Erstaunlich ist die Zahl der philosophischen und poetischen Werke, welche in der Zeit vom Ende des 17. bis zum Ende des 18. Jahrunderts sich mit dem Theodizee-Problem beschäftigen. Andere Epochen waren ergiebiger an schöpferischen Grundgedanken, aber keine hat die Theodizee mit so unermüdlicher Lebhaftigkeit und Vielseitigkeit erörtert. Denn zu keiner Zeit empfand man so stark das Bedürfnis nach einem harmonisierenden Ausgleich der Konflikte, welche aus der anscheinenden Unvereinbarkeit des reinen Gottesbegriffs mit dem Weltbegriff der Erfahrung entspringen.

Es ist wichtig, die Hauptgründe dieser Erscheinung von vornherein klarzulegen.

Ermattet von dem Elend der großen Religionskriege, verlangte das „jämmerliche Streitjahrhundert", wie Herder es nannte, aus dem Wirrsal der konfessionellen Spaltungen nach Ruhe. Toleranzpredigten, unionistische Bestrebungen und die Ausbreitung des mystischen Sektenwesens bewiesen, wie sehr die Welt des Zankes und der ad majorem Dei gloriam verübten Grausamkeiten müde war. Es ist oft gezeigt worden[1], daß diese tiefe Friedenssehnsucht auch die

---

[8] Windelband, a. a. O., S. 308.

[1] Am eindrucksvollsten von Dilthey: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert (Archiv für Gesch. d. Philosophie V, S. 480 f.), insbesondere S. 484—502. S. auch Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in Dav. Humes Philosophie (1874) S. 484 f.

ursprüngliche Triebkraft jener Bewegung war, welche auf Grund der allgemein menschlichen Natur (deren unveränderliche Gleichheit man nach stoischem Vorbild annahm) die überkonfessionellen Grundsätze einer zeitlos gültigen „Vernunftreligion" zu entwickeln strebte. Nun hingen aber gerade die wesentlichen und mit erbitterter Energie verfochtenen Differenzpunkte der einzelnen Glaubensrichtungen mit solchen Fragen zusammen, welche zugleich die quälendsten Schwierigkeiten des Theodizee-Problems ausmachten[2]. Insofern also eine mächtige Strömung der Zeit nach einem „vernunftgemäßen" Ausgleich des kirchlichen Haders drängte, drängte sie zugleich nach einer „vernunftgemäßen" Theodizee. Die Streitigkeiten der Jansenisten und Molinisten, Gomaristen und Arminianer, hauptsächlich aber der Gegensatz der reformierten und lutherischen Bekenntnisse haben die Frage nach dem Ursprung des Übels wieder in Fluß gebracht. Hier setzten Pierre Bayles epochemachende Zweifel ein, und in Leibnizens Theodizee ist fast ein jedes Kapitel vom Nachhall dieser theologischen Kämpfe durchzittert.

Aber auch die Kreise, welche sich bereits zum neuen Evangelium der „natürlichen Relegion" bekannten, empfanden einen Konflikt, der nur mit Hilfe der Theodizee zu lösen war. Jener gewaltige Antagonismus zwischen den kausalen Prinzipien der modernen Naturwissenschaft und der vom religiösen Empfinden geforderten Teleologie hatte zwar einen grundsätzlichen Ausgleich gefunden, und gerade Newton, der geniale Vollender der mechanischen Naturbetrachtung, hatte am entschiedensten auf ihn hingewiesen. Die Natur galt als in sich geschlossene Welt lediglich kausal

---

[2] Es gibt bei aller Kürze kaum eine kraftvollere und ergreifendere Schilderung dieser Zerrissenheit und ihrer furchtbaren Folgen, als die, welche in den §§ 3—6 des deutschen Theodizee-Entwurfs von Leibniz sich findet (bei Stein, Leibniz und Spinoza, 1890, S. 345 f.).

bestimmten Geschehens; aber diese Gesetzmäßigkeit selbst, die wunderbare Ordnung und Bedeutsamkeit des Gewebes der Ursachen und Wirkungen, konnte man nur als Werk einer höchsten Intelligenz und eines allmächtigen Schöpferwillens begreifen. Aus diesen Erwägungen entsprang der physikotheologische Beweis, welcher in allen religiösen Betrachtungen der Aufklärung das Lieblings- und Kernstück bildete. Das Gelingen dieses Beweises, durch welchen man Wissenschaft und Religion auf so erfreuliche Weise versöhnt glaubte, hing aber davon ab, daß die behauptete Vollkommenheit der Welt auch wirklich erwiesen und skeptischen Einwänden gegenüber befestigt war. Solange das Bild des Universums noch von Mängeln und Flecken entstellt schien, war die erste Voraussetzung des wichtigen Argumentes noch nicht sichergestellt. Stützt sich die Vernunftreligion vornehmlich auf den physikotheologischen Beweis, so beruht wiederum die Überzeugungskraft dieser Beweisführung auf dem Erfolge der Theodizee.

Aber nicht nur um die theoretischen, sondern auch um die praktischen Probleme der Weltanschauung zu bewältigen, bedurfte man der Theodizee. Fast alle ethischen Richtungen der Aufklärung konvergierten bei aller Verschiedenheit im einzelnen schließlich in dem Prinzip des Eudämonismus. Es war die allgemeine Überzeugung, daß die Glückseligkeit das eigentliche Ziel und wertvollste Ergebnis aller individuellen und sozialen Bestrebungen sei. Mit dieser ethischen Grundansicht harmonierte durchaus die deistische Vorstellung von Gott als einem unendlich gütigen und liebreichen Wesen, das jegliche Kreatur, insbesondere aber den Menschen, zur Glückseligkeit geschaffen und diesem Zwecke gemäß das ganze Weltall eingerichtet habe. Den eigentlichen Untergrund dieser moralischen und religiösen Gewißheit bildete die gehobene Lebensstimmung des Zeitalters, welches mit rührender und überschwenglicher Freude,

die freilich oft genug sich in Oberflächlichkeit und Sentimentalität verkehrte, seine Kulturarbeit als ein befreites und befreiendes Aufwärtssteigen, als ein Wirken im Sinne des Ideales tugendhafter Glückseligkeit empfand. Einer so gerichteten Epoche mußten die unvermeidlichen Wahrnehmungen, welche Tugend und Glückseligkeit im Leben des Einzelnen, wie im historischen Werdeprozeß der Gesamtheit unzählige Male in grellem Widerspruche zeigten, als peinlichste Dissonanz erscheinen. Was insbesondere den geschichtlichen Verlauf betrifft, so dämmerte wohl in manchen Köpfen eine Ahnung des verhängnisvollen Antagonismus zwischen Moralität und Kultur, vermöge dessen die triebkräftigsten Faktoren der letzteren, am sittlichen Wertmaßstab gemessen, weit häufiger verwerflich als verdienstlich sind. Aber nur Mandeville deutete in allegorischer Verhüllung auf die gefährliche Wahrheit hin[3], und erst Rousseau und Kant schleuderten sie der absterbenden Aufklärung mit rücksichtslosem Pathos ins Gesicht. Einstweilen war es, wenn der Ausdruck gestattet ist, eine notwendige Illusion des Zeitalters, aus welcher der zuversichtliche Elan seines Schaffens entsprang, — zu glauben, daß zwischen Tugend, Glückseligkeit und kulturellem Aufschwung eine harmonische Einheit nicht nur möglich, sondern nach der Natur der Sache und dem Willen eines gütigen Weltschöpfers auch tatsächlich vorhanden sei. Diese Harmonie auch in den scheinbar widersprechenden Erscheinungen des Lebens nachzuweisen, war wiederum eine Aufgabe der Theodizee.

Den Inhalt der Theodizee des 18. Jahrhunderts in seinen wesentlichen Zügen zu skizzieren, ist unerläßlich, denn er bildet den Hintergrund, ohne welchen Schillers Gedanken-

---

[3] So charakterisiert Windelband (Gesch. der neueren Philosophie, 3. Aufl., 1904, Bd. 1, S. 278 f.) die Bedeutung der „Bienenfabel". Daß damit ihr Gehalt noch nicht erschöpft ist, soll an späterer Stelle wenigstens andeutend, gezeigt werden. S. unten S. 89 Anm. 140.

welt, deren Schilderung diese Darstellung hauptsächlich gewidmet ist, nicht richtig verstanden werden kann. Aber es empfiehlt sich nicht, nach sonst wohl üblicher Methode die einzelnen Autoren und ihre Meinungen nacheinander darzustellen. Aus der verwirrenden Fülle von Einzelzügen hebt sich eine verhältnismäßig kleine Zahl von Grundgedanken hervor, welche fast bei allen bedeutenden Denkern auftauchen und bei ihren Nachfolgern in unerschöpflichen Variationen endlos wiederkehren. Um Wiederholungen zu vermeiden und den Rahmen einer einleitenden Betrachtung nicht zu überschreiten, soll daher nur ein orientierender Blick auf die einflußreichsten Persönlichkeiten geworfen, dann aber der Gesamtinhalt der Theodizee des Jahrhunderts zusammenfassend und nach systematischen Gesichtspunkten betrachtet werden. Es versteht sich von selbst, daß dabei vorwiegend auf solche Denker und Gedanken Rücksicht zu nehmen ist, welche die Philosophie Schillers direkt oder indirekt beeinflußt haben.

II. Die wichtigsten Persönlichkeiten.

1. England.

a) Allgemeines.

England verdient, wie auf den übrigen Gebieten der Aufklärungsphilosophie, so auch auf dem der Theodizee voranzugehen, weil es in mancher Hinsicht auf Frankreich und Deutschland bedeutend eingewirkt, seinerseits aber aus dem Ausland nur wenig Anregung empfangen hat. Dennoch muß betont werden, daß gerade England im großen und ganzen ein ungünstiger Boden für die Entwicklung der Theodizee gewesen ist. Zunächst aus dem Grunde, weil bei der ruhigen und freiheitlichen Entwicklung, die seit dem Ende der englischen Revolution begonnen hatte, wenig

Neigung zur Diskussion religiöser Prinzipienfragen vorhanden war. Gegensätze, um derentwillen man sich in Deutschland leidenschaftlich entzweite, hatten durch die von Locke so wirksam verfochtene Praxis der Toleranz ihre aufregende Bedeutung verloren[1], und mit jener Abneigung gegen metaphysisches Grübeln, das Pope ganz im Geiste seiner Landsleute als „the high a priori road" verspottet hatte, versenkte sich die Mehrzahl der englischen Denker ungestört in ihre erkenntnistheoretischen und moralpsychologischen Probleme. Fast noch wichtiger aber ist ein zweites Moment. Die Theodizee erwächst aus dem tiefen Bedürfnis, den Widerspruch zwischen der Erfahrung und den religiösen Glaubenslehren zu vertilgen. Aber gerade dieses Bedürfnis fehlte den meisten Engländern in erstaunlichem Maße. Selbst in den hervorragendsten Köpfen lagen die naturwissenschaftlichen und religiösen Gedankenmassen, gänzlich abgesondert und von gleicher subjektiver Gewißheit getragen, nebeneinander[2]. Die englische „love of compromise", welche einer energischen Durcharbeitung der Antithesen ebenso wie ihrer agitatorischen Verschärfung abhold war und schließlich sogar die Gegensätze von Orthodoxie und Rationalismus friedlich zu verschmelzen verstand[3], ließ oftmals den Konflikt, aus welchem die Theodizee hervorgeht, gar nicht als solchen zum Bewußtsein kommen[4]. So kommt es, daß England eigentlich nur durch zwei Denker die Theodizee erheblich gefördert und sich im

[1] S. bei J. Th. Merz, Leibniz (London 1884) die wirksame Gegenüberstellung in dem Kapitel „Locke und Leibniz".

[2] Windelband, a. a. O., S. 309.

[3] Leslie Stephen, English Thought in the 18th century (1876) I, 85 f.

[4] Auch in dieser, wie in mancher anderen Hinsicht, kann Locke mit seiner Vereinigung von exakt wissenschaftlicher Methode und strenggläubiger, von den Schwierigkeiten der Theodizee nichts ahnender Frömmigkeit als der typische Engländer gelten. Vgl. Jodl, Geschichte der Ethik, 2. Aufl., 1906, S. 622 (Note 7 zu Kap. VIII).

übrigen damit begnügt hat, die Ideen dieser beiden umzuformen, auszubauen, in vielen Fällen aber lediglich zu trivialisieren.

b) Shaftesbury und seine Nachfolger.

Es ist charakteristisch, daß der einflußreichste Denker auf dem Gebiete der Theodizee, Anthony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury (1671—1713) von allen am wenigsten Englisches in seinem Wesen hatte. Wie ein verirrter Sohn des Griechentums oder der italienischen Renaissance stand er, als erster Typus des ästhetischen Bildungsideals der Aufklärung, inmitten seines Volkes, mit dessen politischem und gesellschaftlichem Treiben er sich nie befreundete, und seine froheste Zeit waren die Jahre, die er in Holland, inmitten des bewegten Austausches der großen Zeitinteressen verlebte.

Shaftesbury hat, von gelegentlichen Bemerkungen abgesehen, zwei Darstellungen seiner Theodizee gegeben: eine systematische in der Inquiry concerning virtue and merit (1699)[5] und eine poetisch-rhetorische in seiner philosophischen Rhapsodie „Die Moralisten“ (1705). Als beide Werke, zusammen mit anderen Arbeiten, im Jahre 1711 unter dem Titel Characteristics of Men, Matters, Opinions, Times erschienen, war die Inquiry aufs sorgfältigste überarbeitet; aber die Änderungen bezogen sich nicht auf die für die Theodizee vorzugsweise bedeutsamen Stellen[6]. Die Darstellung in den „Moralists“ ist nicht nur umfassender, sondern auch an Tiefe, Schönheit und Eigenart der anderen

[5] Die wichtigste Stelle ist Erstes Buch, 2. Teil, 2. Abschn. Aber auch viele sonstige Partien kommen in Betracht, insbes. 1. Buch, 3. Teil, 3. Abschn. a. E.

[6] Ich zitiere die Inquiry nach der Übersetzung von Ziertmann (1905), die „Moralisten“ nach der ausgezeichneten Übersetzung vom Jahre 1776.

weit überlegen. Nur hier ist der reife Shaftesbury, der mit dem hinreißenden Hymnenschwung, dem bestrickenden Glanz und Reichtum seines Geistes weit über seine Heimat hinaus auf die bedeutendsten Köpfe Frankreichs und Deutschlands so mächtig gewirkt hat[7]. Feinfühlig bemerkt Leibniz, er habe nach der Lektüre der Inquiry sich gleichsam erst im Vorzimmer befunden, nach der Kenntnis der Rhapsodie aber „dans le Cabinet ou . . . dans le Sacrarium de la plus sublime Philosophie". Er gesteht rückhaltlos, daß in den „Moralisten" seine eigene Theodizee fast ganz, aber in gefälligerer Darstellung (plus agréablement tournée) enthalten sei und daß er das Werk, wäre es ihm rechtzeitig zu Gesicht gekommen, ausgiebig benützt haben würde (j'en aurois profité, comme il faut; et j'en aurois emprunté de grands passages)[8].

Shaftesbury war einer der wichtigsten Vermittler all jener Einflüsse, deren Bedeutung für die Theodizee des 18. Jahrhunderts schon angedeutet wurde. Durch ihn fanden die Lehren der Stoa eine kongeniale Reproduktion, denn er „hatte das Glück, in seinem elften Jahre die griechische und römische Sprache zu lernen, mithin in ihnen den Schriftsteller, den er las, lebendig mitzudenken . . . . Ohne Zweifel gab diese Erziehung seiner Seele den Geschmack der Alten, der alle seine Schriften, bis auf ihre süßen Fehler, auszeichnet[9]". Er verehrte die Cambridger Plato-

[7] Eine starke Einwirkung der Inquiry auf das Ausland ist mir eigentlich nur bei Diderot bekannt, welcher die Abhandlung frei übersetzt und als Principes de la philosophie morale ou Essay sur le mérite et la vertu im Jahre 1745 herausgegeben hat.

[8] Shaftesbury-Papers Sect. V, Suppl. Nr. 8, vgl. Gerhardt III, 421 ff., angeführt bei Ziertmann S. XIII f. — Auf die nahe Verwandtschaft der Theodizee von Leibniz und Shaftesbury hat, bevor Leibnizens eigener Anspruch bekannt war, schon Lessing hingewiesen; vgl. Pope ein Metaphysiker, Anhang.

[9] Worte Herders in der Adrastea (Zur Philosophie und Geschichte, Teil 11).

nisten, welche ihrerseits wieder den Gedanken der All-Harmonie aus der pantheistischen Naturphilosophie der Renaissance, mithin indirekt aus Plotin herübergenommen hatten[10]. In Holland verkehrte er mit Bayle und Le Clerc, welche gerade damals über die Fragen der Theodizee heftige Streitschriften wechselten. So war Shaftesbury durch die Art seiner Persönlichkeit und seines Bildungsganges wie kein anderer zu einer epochemachenden Formulierung der Theodizee befähigt, und es ist bei der schon erwähnten Eigenart des englischen Geistes nicht erstaunlich, daß die späteren Denker seine Grundgedanken nur übernahmen und, mochten sie auch sonst auf ganz verschiedenen Bahnen wandeln, auf dem Gebiet der Theodizee seine Nachfolger heißen können.

Freilich fehlte den Nachfolgern jener „Enthusiasmus", der begeisterte Aufschwung des Gemüts, den Shaftesbury besessen und oft genug als die Triebfeder alles echten Philosophierens bezeichnet hatte. Es ist vielleicht zu hart, in ihnen nichts als „nüchtern ehrbare Pfahlbürger" zu sehen[11], aber in der Tat muten sie wie ein mattes, ins schulmäßig Trockene übersetztes Nachbild des Meisters an. Das gilt

---

[10] Besondere Verehrung hegte er für Ralph Cudworth, den er einen „pious and learned man" nennt (Moralists, S. 323 der Übersetzung). — Shaftesburys Ausführungen über die Weltseele unterscheiden sich oft kaum vom reinen Pantheismus; vgl. Gizycki, Die Philosophie Shaftesburys, 1876, S. 200; Dilthey (Archiv für Gesch. d. Philosophie, VII, S. 76 Anm.) bezeichnet Shaftesburys Standpunkt als „panentheistischen Monismus". Er selbst nennt seine Religion „Theismus" (s. die Übersicht in Buch 1, Teil 1, Abschn. 2 der Inquiry) und protestiert energisch dagegen, unter die „Deisten" gerechnet zu werden, so z. B. „Moralists" S. 256, 330. Den Pantheismus erwähnt er in jenem schematischen Überblick überhaupt nicht; offenbar sah er ihn nur als eine Art des Theismus an. Über die fast einstimmige geringschätzige Behandlung der „Deisten" in der zeitgenössischen Literatur, s. Leslie Stephen, a. a. O., II, 369.

[11] So Hettner, Literaturgesch. des 18. Jahrhunderts, 4. Aufl., Bd. 1, S. 370.

selbst von Hutcheson (1694—1747), welcher, Shaftesbury am nächsten stehend, sich zu ihm wie der gewissenhafte Systematiker zum Künstler verhält und die Theodizee um manchen feinen und neuen Gedanken bereichert. Weit stärker als Shaftesbury, aber ohne theologische Aufdringlichkeit betont er das spezifisch religiöse Element[12]. Bei den jüngeren Vertretern der schottischen Schule tritt die mangelnde Originalität immer deutlicher hervor, so z. B. bei Ferguson (1724—1816)[13], welcher durch Garves Übersetzung auf die deutsche Popularphilosophie Einfluß gewann. Am eklatantesten aber zeigt sich bei Adam Smith, Paley und Hartley, mit welcher Macht sich Shaftesburys Lehre der Gemüter bemächtigte. Adam Smith (1723 bis 1790) knüpft gewissermaßen über den Kopf seines großen Freundes David Hume hinweg an Hutcheson, seinen Vorgänger auf dem Glasgower Lehrstuhl der Moralphilosophie, und damit indirekt an Shaftesbury wieder an und wird ein Hauptvertreter des optimistischen Deismus[14]. Der geschickte Kompilator Paley (1743—1805), welcher vom letzten Drittel des Jahrhunderts ab, für geraume Zeit den Typus der offiziellen englischen Universitätsphilosophie darstellt[15], ist durch seine Leugnung der ursprünglichen

[12] Hutchesons Theodizee findet sich hauptsächlich in dem posthumen Werke: Sittenlehre der Vernunft (deutsche Übersetzung: 1756) Buch 1, Abschn. 9, Die Pflichten gegen Gott und die richtigen Begriffe von seiner Natur.

[13] Grundsätze der Moralphilosophie, übersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von Christian Garve, Leipzig 1772; die wichtigste Stelle für die Theodizee: S. 112ff.

[14] Die Hauptstelle für die Theodizee ist bei Adam Smith: The Theory of moral Sentiments, vol. II, part VI, sect. II, ch. 3: Of universal benevolence. — Die feinste Charakteristik des Smithschen Optimismus bei Leslie Stephen II, 70f., ein treffender Hinweis anf den Zusammenhang mit der ökonomischen Theorie des „Wealth of nations": eod. II, 320f.

[15] Sein 1785 erschienenes Lehrbuch der Philosophie wurde mehrere Jahre den Cambridger Vorlesungen über dieses Thema zugrunde gelegt

sittlichen Anlage und die Wiederherstellung der theologischen Autoritätsmoral geradezu der Antipode Shaftesburys. In der Theodizee jedoch greift er durchaus auf dessen Prinzipien zurück. Und auch der tiefsinnige Hartley (1704 bis 1754), angesichts der materialistischen Konsequenzen seiner Assoziationspsychologie von schwerer Gewissensnot geängstigt, sucht Trost in einer mit wunderlichem Beiwerk verbrämten Theodizee, welche gleichfalls auf die Lehre Shaftesburys zurückgeht, aber unter allen englischen Fortbildungen derselben die originellste und ergreifendste ist[16].

c) William King.

William King wird seiner selbständigen Bedeutung nach in keiner Geschichte der Philosophie gewürdigt, sondern nur in einigen als Verfasser eines Werkes „De origine mali" erwähnt, über das Leibniz einen kritischen Aufsatz geschrieben hat. Und doch ist Kings Buch das einzige Spezialwerk nicht nur in England, sondern im 18. Jahrhundert überhaupt, welches das Problem der Theodizee seinem ganzen Umfange nach in streng systematischer Form und Vollständigkeit behandelt. Die unverdiente Geringschätzung, welche es erfährt, erklärt sich teils aus dem Umstand, daß der

---

(„the ethical text-book of the university of Cambridge") und erlebte zu Lebzeiten des Autors fünfzehn Auflagen. Vgl. Art. Paley in der Encyclopaedia Britannica. Jodl, Geschichte der Ethik I, S. 323 betont mehr den Gegensatz zu Hutcheson und Hartley als den zu Shaftesbury.

[16] Die wichtigste Stelle: Betrachtungen über den Menschen, seine Natur, seine Pflicht und Erwartungen, aus dem Engl. übersetzt und mit Anmerkungen und Zusätzen begleitet, Rostock u. Leipzig 1772, Erster Band, Erstes Hauptstück (Von dem Dasein und den Eigenschaften Gottes und der natürlichen Religion), Vierter Lehrsatz: Gott ist unendlich gütig, S. 83 f. — Die interessante Art, wie Hartley u. a. auch die Ergebnisse seiner Assoziationspsychologie für die Theodizee verwertet, verdiente eine gesonderte Darstellung.

orthodoxe Theologe King[17] von den Philosophie-Historikern gewissermaßen als exterritorial behandelt wird (was freilich gerade in England hätte am wenigsten geschehen dürfen)[18], teils durch den europäischen Erfolg der Leibnizschen Theodizee, welche durch den gefälligen Stil und die stete Anknüpfung an theologische Tagesfragen für eine weite Verbreitung geeigneter war.

William King, 1650 zu Antrim geboren, wurde im Jahre 1702 zum Erzbischof von Dublin gewählt und starb 1729. Er schrieb (als Bischof von Derry, 1691) über die Lage der irischen Protestanten unter König Jakobs Regierung. Das Werk über den „Ursprung des Übels" erschien 1702 in lateinischer Sprache, nach Kings Tode in englischer Übersetzung (1731)[19]. Eine 1709 veröffentlichte Predigt über

---

[17] Als solcher erweist er sich insbesondere De orig. mali, Appendix, sect. III, § 6, wo er sich völlig der kirchlichen Zensur unterwirft und alles, was dieser unliebsam sein könnte, von vornherein als „absolutely unsaid and retracted" bezeichnet.

[18] Denn King ist typisch für die bei dem englischen Rationalismus so häufige „strange alliance with the old theology" (Stephen I, 71). Aber selbst die Encycl. Brit. weiß von seinem Hauptwerk nur zu sagen, daß es „was deemed worthy of a reply by Bayle and Leibniz" (s. daselbst Art. King).

[19] Nur diese einbändige englische Ausgabe lag mir vor. Ihr vollständiger Titel lautet: An Essay on the Origin of Evil, by Dr. William King, late Lord Arshbishop of Dublin. Translated from the Latin with large Notes; tending to explain and vindicate some of the Author's Principles against the objections of Bayle, Leibniz, the Author of a Philosophical Enquiry concerning Human Liberty and others. To which is prefix'd a Dissertation concerning the Fundamental Principles and immediate criterion of Virtue. As also, the Obligation to, and Approbation of it. With some account of the Origin of the Passions and Affections. London MDCCXXXI. — Die erwähnten Anmerkungen stammen von Edmond Law. Die vorangestellte „Dissertation" hat Gay zum Verfasser. Diese Dissertation ist folgenreich geworden. Sie gab Hartley, nach dessen eignem Eingeständnis, die erste Anregung zur Ausbildung seiner Assoziationspsychologie (mit Recht lobt es Mackintosh, Dissertation of the progress of ethical philosophy, ed. Whewell, S. 203 f. als „abundant fairness" von Hartley, daß er diesen recht unbedeutenden

„Divine Predestination and Foreknowledge consistent with the Freedom of Man's Will" ergänzte das umfangreiche fünfte Kapitel seiner Theodizee.

Die Grundzüge der Disposition und des Gedankenganges in Kings Hauptwerk sind aus Leibnizens Besprechung ersichtlich[20], nicht aber die wertvollen Einzelheiten, die außerordentliche Sorgfolt, mit welcher der Verfasser sein Problem bis in die kleinsten Verzweigungen auseinanderlegt und erörtert. Gerade durch diese fast pedantische Akuratesse ist das Werk als Ganzes etwas schwerfällig geraten und trotz seiner klaren und schlichten Darstellung schließlich durch minder gründliche Arbeiten verdrängt worden.

King ist von den antiken und mittelalterlich-kirchlichen Schriftstellern, zudem von Cudworth und Locke[21] stark beeinflußt worden. Dagegen erschien sein Werk vor den Theodizeen Shaftesburys und seiner Nachfolger, und ist von vielen, die geschicktere Schriftsteller waren, ausgebeutet worden, ohne daß sie es nötig fanden, ihre Quelle zu nennen. Pope z. B. in seinem Essay on Man hat, wie schon Lessing hervorhob, sich an King „ungemein bereichert, und zwar so, daß er nicht selten ganze Stellen aus dem Lateinischen übersetzt und sie bloß mit poetischen Blümchen durchwirkt hat"[22]. In Deutschland wurde King wenig bekannt, sein Ansehen in Frankreich aber geht, abgesehen von den gründlichen Erörterungen Bayles, am deut-

---

Vorgänger erwähnt). Ferner hat man in Gays Abhandlung auch den Keim von Paleys Utilitarismus nachgewiesen; vgl. Encycl. Britannica, Art. Ethics (vol. III, pag. 605, Note 2).

[20] S. Leibnizens „Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre", Gerhardt VI, S. 400 f.

[21] Der Einfluß des letzteren zeigt sich insbesondere in der erkenntnistheoretischen Grundlegung, welche King (auch in dieser Hinsicht gründlicher als die meisten anderen Bearbeiter der Theodizee) in Kap. 1, sect. 1 seinen Ausführungen zu geben sucht.

[22] Pope als Metaphysiker, Anhang.

lichsten daraus hervor, daß der Artikel „Mal“ der Encyclopédie sich damit begnügt, einen ausführlichen Auszug aus dem Buche „des berühmten Erzbischofs von Dublin“ zu geben, während er Leibnizens Theodicée nebst einer Reihe anderer Werke nur anhangsweise erwähnt[23].

d) David Hume.

In aller Kürze wenigstens muß ein Werk erwähnt werden, das in seiner unvergleichlichen Genialität eine vollkommene Sonderstellung einnimmt: Humes „Dialogues on natural religion“. Hume schrieb sie 1751 in der Blüte seiner Kraft, überarbeitete sie im reiferen Alter und sorgte noch in seinen letzten Lebenstagen für ihre Veröffentlichung. An keiner seiner Schriften hing er wie an dieser[24]. Erst zwei Jahre nach seinem Tode (1779) wurde sie publiziert. Die Schicksale, welche das Manuskript bis zur Herausgabe erlebte, sind ein lehrreicher Beitrag zur Psychologie jener Zeit[25].

---

[23] Vgl. übrigens die charakteristische Art der Erwähnung Kings in Humes Dialogen über natürliche Religion, Kap. 10 (Paulsens Übersetzung, S. 97 Anm.), welche die Verschiebung der öffentlichen Wertschätzung zugunsten Leibnizens erkennen läßt.

[24] Die Meinung Pfleiderers, a. a. O., S. 473, die Verlegung des Gesprächs in eine Bibliothek solle symbolisieren, „daß derartige Gespräche mit dem Leben nichts zu tun haben“, ist wohl schon deshalb unzutreffend, weil Hume das Thema der Dialoge zweifellos als „aktuell“ im eminentesten Sinne betrachtete. Von jeher ist — mit Rücksicht auf den merkwürdigen Schluß der Dialoge — die Frage viel erörtert worden, welche der drei Personen des Gesprächs Humes eigenen Standpunkt repräsentiert. Mir scheint außer Zweifel zu sein und durch Humes Brief an Gilbert Elliot vom 11. März 1751 (Burton, Life and Correspondence of David Hume, 1846, II, 331 f.) aufs klarste bestätigt zu werden, daß Philo Humes wissenschaftliche Meinung, Cleanthes aber die Lehre ausspricht, zu welcher allerdings eine gewisse „propensity of the mind“ uns treibt, die sich aber kaum unterscheidet „from our inclination to find our own figures in the clouds, our faces in the moon“.

[25] Burton, a. a. O, II, 490 f.

Mit Recht hat Schopenhauer gesagt, daß man, um Hume in seiner Größe zu sehen, die Dialoge und seine Natural history of religion lesen müsse[26]. Niemand hat wie er die Trugschlüsse und Schwächen der zeitgenössischen Theologie und Theodizee bis auf den Grund durchschaut. Bayles und Voltaires skeptische Einwände erscheinen daneben wie zusammenhanglose Aperçus. Selbst Kants Abhandlungen über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, welche sich übrigens schon auf Hume stützen konnte, wirkt gegenüber der künstlerischen Vollendung von Humes Stil und Komposition schwerfällig und trocken.

Obwohl eine Würdigung der „Dialoge" im Rahmen dieser Darstellung nicht möglich ist, wird doch die systematische Erörterung wenigstens an einigen Stellen Gelegenheit geben, den wunderbaren Scharfsinn ihrer kritischen Argumente zu verwerten.

2. Frankreich.

a) Allgemeines.

Jener quellende Reichtum unübersehbar durcheinanderwogenden Lebens, welcher die französische Aufklärung so interessant und ihre historische Erfassung zu einem so komplizierten Problem macht, erschwert auch die Darstellung ihrer Theodizee. Ein einigermaßen deutliches Bild ließe sich nur erzielen durch mosaikartiges Zusammenfügen der zahllosen gelegentlichen Äußerungen, welche in den Werken dieser unerschöpflich fruchtbaren Schriftsteller überall verstreut sind. Aber auch eine solche, über den Rahmen einer orientierenden Übersicht weit hinausreichende Arbeit würde nur das allgemeine Resultat bestätigen, daß die Bedeutung der französischen Philosophie im 18. Jahrhundert nicht so

[26] Welt als Wille und Vorstellung II, 398 Note.

sehr in der Originalität der Grundgedanken, als in der unvergleichlich wirksamen Art ihrer Formulierung und agitatorischen Verarbeitung besteht. Auch auf dem Gebiete der Theodizee entstammt alles Wesentliche dem Ideenkreise der englischen Naturphilosophie und des englischen Deismus. Newton und Shaftesbury erneuern sich in Robinet[27], Voltaire und Diderot[28], und — abgesehen von den Systemen des konsequenten Materialismus und Atheismus — läßt sich in allen philosophischen Schriften bis in die kleinsten Artikel der Encyclopédie hinein der Widerhall der optimistischen Schlagworte verspüren. Nur die zwei bedeutendsten der Denker, welche dem Theodizee-Problem spezielle Untersuchungen gewidmet haben, sollen im folgenden kurz charakterisiert werden.

b) Voltaire.

Viele Schriftsteller des 18. Jahrhunderts haben das Theodizee-Problem systematischer behandelt als Voltaire, keiner aber intensiver, unermüdlicher, von so vielen Gesichtspunkten aus und in so mannigfaltigen Formen. Vom Anfang bis zum Ende seiner beispiellos ausgebreiteten literarischen Tätigkeit fesselten ihn die Fragen der Theodizee, und seine ganze Entwicklung spiegelt sich in der Art, wie er sie immer wieder in Gedichten, Romanen, in meisterhaften kleinen Erzählungen und philosophischen Essays, in Dialogen, Briefen und Kritiken in Angriff nimmt und gleichsam nach allen Seiten wendet.

Obwohl Voltaire seinen Standpunkt nicht immer mit strenger Folgerichtigkeit festhält, ist es üblich und zutreffend, zwei große Perioden seines Denkens anzunehmen,

---

[27] Vgl. über seine Theodizee, die hauptsächlich auf die universale Anwendung des Gesetzes von der Erhaltung der organischen Kraft gegründet ist: Windelband, Geschichte der neueren Philosophie I, 390 f.

[28] Vgl. oben S. 17 Anm. 7.

welche durch das Jahr 1755 bzw. 1756 ziemlich scharf geschieden sind[29].

In der ersten Zeit reproduziert und interpretiert Voltaire im wesentlichen den Newton-Shaftesburyschen Optimismus. Er entwickelt die während seines Aufenthalts in England begierig aufgenommenen Ideen teils in der Form freier Berichterstattung (Lettres sur les Anglais, 1728, und Elements de la Philosophie de Newton, 1738), teils in Lehrgedichten nach Art von Popes Essay on Man (hauptsächlich: Discours en vers sur l'homme, 1738[30]), teils in scharfer Polemik (Remarques sur les Pensées de Pascal, 1728).

Am 1. November 1755 ereignete sich jenes furchtbare Erdbeben in der Bucht von Lissabon, welches Europa in ungeheure Aufregung versetzte und die besten Köpfe zu erneuter ernster Beschäftigung mit dem Theodizee-Problem antrieb[31].

---

[29] Die einzige Schwäche der vortrefflichen Arbeit von Sakmann, Voltaire als Philosoph (Archiv für Gesch. d. Philosophie, N. F. XI, 1905 besteht darin, daß sie der zeitlichen Entwicklung des Voltaireschen Denkens überhaupt nicht Rechnung trägt. Da Sakmann prinzipiell keinen „Längsschnitt", sondern nur „Querschnitte" macht, gewinnt er den großen Vorteil, sehr übersichtlich zeigen zu können, welches Gedankenmaterial Voltaire in Bezug auf gewisse Probleme, die ihm dauernd gegenwärtig waren, zusammengetragen hat. Indem aber nun Äußerungen aus den verschiedensten Stadien seines Lebens, ohne daß ihre Entstehungszeit erwähnt wird, nebeneinanderstehen (vgl. z. B. S. 208 f.), wird nicht selten der Eindruck widerspruchsvoller Zerfahrenheit erweckt, wo in Wahrheit eine sukzessive Wandlung des Standpunktes (so z. B. gerade in der Theodizee) vorliegt.

[30] In Betracht kommt insbesondere Discours I, III, VI.

[31] Außer Voltaires Gedicht und Rousseaus später zu nennendem Brief kommt insbesondere in Betracht: Goethes Erzählung seines Jugendeindrucks in „Dichtung und Wahrheit", woraus hervorgeht, daß die frühesten philosophischen Regungen des Knaben an das Theodizee-Problem sich anknüpften; das biographische Schema aus dem Jahre 1809 enthält die Bemerkung: „1755 Erdbeben von Lissabon. Großer Effekt in der kultivierten Welt. Voltaire und Rousseau über dieses Naturereignis"; über Anspielungen des älteren Goethe auf das Erdbeben s.

In Voltaire vollendet sich bei diesem Anlaß eine Wandlung, welche durch innere und äußere Erlebnisse seit langem vorbereitet war[32]. Er schrieb im Jahre 1756 das berühmte „Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiom: Tout est bien", welches er selbst seinen „Sermon", seine „Lamentations de Jérémie" nannte[33], eine tiefdringende und warmherzige Kritik der bisherigen Theodizee, von deren wesentlichen Bestandteilen er eigentlich nur den Unsterblichkeitsglauben festhielt[34]. Im Jahre 1759 folgte der Roman „Candide ou L'Optimisme", „cet ouvrage d'une gaieté infernale", wie Frau von Staël es nannte, eine bitter sarkastische, vernichtende Satire auf Leibnizens Lehre von der besten Welt. Damit beginnt die lange Reihe der philosophischen und halbphilosophischen Schriften (insbesondere: Le philosophe ignorant, 1767, und die hierher gehörigen Artikel des Dictionnaire philosophique), welche im allgemeinen den Standpunkt des Candide festhalten und trotz aller Kreuz- und Quersprünge des Witzes nicht nur einem wunderbar scharfen und beweglichen Verstande, sondern auch einem leidenschaftlich erregbaren, vom Elend der

---

Loeper in der Hempelschen Ausgabe, Note 36 zu Buch 1 von Dichtung und Wahrheit. Kants Schriften über das Lissaboner Erdbeben s. Akademie-Ausgabe Bd. 1, S. 417; ferner zu vergl.: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 3. Betrachtung, Ak. Ausg. Bd. 2, S. 103 f. Auch Friedrich der Große erörtert das Naturereignis im 2. Kap. der Geschichte des siebenjährigen Krieges und in Briefen.

[32] Über diese äußeren Schicksale sagt Zutreffendes: Morley, Voltaire, S. 267. Was die innere Vorbereitung betrifft, so genügt es, darauf hinzuweisen, daß die Erzählungen „Zadig" (1747), „Memnon" (1750) und vor allem „Micromegas" (1752), bei dem insbesondere das Schlußkapitel zu vergleichen ist, dem Erdbebenjahr vorausgehen.

[33] Das erste in einem Brief an d'Argental vom 8. Januar 1756, das zweite in einem Brief an Thiériot vom 12. April 1756.

[34] Vgl. den Schluß des Gedichtes, insbesondere die Verse: Un jour tout sera bien, voilà notre espérance; Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.

Menschheit tief erschütterten Gemüt entsprungen sind[35]. In den Arbeiten seines hohen Alters tritt bei Voltaire wieder eine versöhnlichere Stimmung hervor, ein Hang zu milder Resignation und, damit verbunden, die Neigung, manches früher verworfene Argument der Theodizee in gewissen Grenzen wieder gelten zu lassen. Aber diese Wendung ist nicht entschieden und konsequent genug, um etwa die Annahme einer dritten, der ersten verwandten Epoche Voltaires darauf zu gründen.

c) Rousseau.

Rousseau ist in der Geschichte der Theodizee vor allem wegen des berühmten und merkwürdigen Briefes zu nennen, den er unterm 18. August 1756 an Voltaire richtete. Dieses in jeder Zeile für Rousseau charakteristische Schreiben sucht die finstere und trostlose Weltansicht, welche ihm aus Voltaires Poème sur le désastre de Lisbonne zu sprechen schien, mit eindringlicher Beredsamkeit zu widerlegen. Es ist überreich an Ausdrücken tiefer und aufrichtiger Verehrung für Voltaire, obwohl das erste „Vorpostengefecht" zwischen beiden, bei welchem der unversöhnliche Gegensatz der Naturen deutlich hervorgetreten war, bereits im Jahre vorher stattgefunden hatte[36]. Voltaire ließ sich nicht auf die Kontroverse ein, sondern schickte nur ein Billett mit belanglosen Höflichkeiten. Als eigentliche Antwort auf sein Schreiben und aus dessen Anregungen erwachsen, betrachtete Rousseau den drei Jahre später erscheinenden „Candide".

---

[35] Als die für die Theodizee wichtigsten Stellen der späteren Werke führe ich weiter an: die Artikel Tout est bien; Tout en Dieu; Bien (Du mal physique et moral) des Dict. phil.; Histoire de Jenni, Kap. 9; Dialogues d'Evhémère, 2. Dialog; Lettres de Memmius à Cicéron, 3. Brief, Abschn. 7 ff.; Il faut prendre un parti, insbes. Abschn. 15; Homélies, prononcées à Londres etc., Première homélie: sur l'atheisme.

[36] Höffding, Rousseau und seine Philosophie (1902), S. 70 f.

Der Brief von 18. August 1756 war ursprünglich nicht zur Publikation bestimmt. Als er dennoch gedruckt wurde, schrieb Rousseau (1760) abermals an Voltaire, um ihm mitzuteilen, daß die Veröffentlichung ohne seinen Willen geschehen sei. Aber er knüpfte daran ein paar so wenig schmeichelhafte Bemerkungen, daß der definitive Bruch zwischen ihm und Voltaire unvermeidlich und, durch widrige Umstände beschleunigt, schon kurz darauf zur Tatsache wurde[37].

Das Theodizee-Problem behauptet sich auch später noch im Zentrum des Rousseauschen Denkens; es wurde das treibende Motiv seiner ganzen Religionsphilosophie[38]. Das lehrt schon ein Blick auf die bekannte, dem Erziehungsroman Emile eingefügte „Profession de foi du Vicaire Savoyard" und etwa noch auf den Brief an den Erzbischof von Paris (Jean Jaques Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris etc., Amsterdam 1762), welcher eine Art Kommentar zur Profession bildet[39]. Der Gedankenkreis der Rousseauschen Theodizee bleibt aber derselbe wie bei der Auseinandersetzung mit Voltaire; Schwankendes wird befestigt, Verworrenes geklärt, aber kein eigentlich neues Element hinzugefügt. Wohl aber zeigt sich in der „Profession", wo es galt, die Theodizee in den Rahmen eines wenigstens in den Grundlinien ausgeführten Systems hineinzustellen, mit besonderer Schärfe, daß streng konsequentes und tiefbohrendes Philosophieren über theoretische Probleme überhaupt der eigentümlichen Veranlagung dieses genialen Mannes nicht entsprach. Für die mit der Theodizee des 18. Jahrhunderts untrennbar verbundene optimistische Weltauffassung hat er trotzdem Bedeutsameres als die meisten Systematiker geleistet, indem er (im Zusammenhang

---

[37] Höffding, a. a. O., S. 78 f.

[38] Höffding, a. a. O., S. 122; Hensel, Rousseau (1907), S. 106 ff.

[39] Auch in Rousseaus Dichtungen taucht das Theodizee-Problem häufig auf, vgl. z. B. Nouvelle Heloise, 5. Teil, 5. Brief.

mit der ganzen Art seiner Religionsauffassung) den Optimismus wieder dort ansiedelte, wo seine rechtmäßige und zugleich uneinnehmbare Wohnstätte ist, — in den Tiefen des persönlichen Lebensgefühls, das nicht bewiesen, aber auch durch keine Macht der Tatsachen oder der Logik unmittelbar umgewandelt werden kann.

3. Deutschland.

a) Leibniz.

In Leibniz sammeln sich wie in einem Brennpunkt alle Theodizeegedanken des 18. Jahrhunderts, von ihm aus strahlen sie wiederum nach den verschiedensten Richtungen befruchtend aus. Das erklärt sich daraus, daß Leibniz vermöge seiner „konziliatorischen" Veranlagung zur Durchdringung gerade dieses Problems unvergleichlich prädisponiert war. Seinem Geiste, der in der schöpferischen Verknüpfung der Gegensätze eine wunderbare Kraft bewies, wurde nirgends ein Knäuel von mannigfacher verschlungenen, wirklichen und scheinbaren Widersprüchen zur Entwirrung dargeboten als auf dem Gebiete der Theodizee.

Das Werk, welches sich vorzugsweise mit diesen Fragen beschäftigt, die „Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal" sind bekanntlich aus den am Hofe der Königin Sophie Charlotte gepflogenen philosophischen Unterredungen und Disputationen erwachsen. Erst 1710, fünf Jahre nach dem Tode der Königin, entschloß sich Leibniz auf das Drängen seiner Freunde (à l'exhortation des amis) zur Publikation der seit 1707 fertigen Arbeit. Sie erlangte rasch eine beispiellose Popularität und wurde zum Lesebuch der Gebildeten von ganz Europa. Uns, die wir Leibnizens gesamtes Schaffen rückblickend würdigen, erscheint das Buch trotz dieser aus der Zeitlage verständlichen ungeheuren Wirksamkeit als sein philosophisch

schwächstes Werk. Über die spekulative Geringwertigkeit der „Theodicée" herrscht nahezu Einstimmigkeit unter den neueren Historikern[40]. Schon früh begann man sogar an der Redlichkeit der darin ausgesprochenen Überzeugungen zu zweifeln.

Die leichte (wir würden heute sagen: feuilletonistische) Art der Problembehandlung entsprach jedoch auf das genaueste der Bestimmung des Werkes, welches von vornherein nicht als wissenschaftliche Untersuchung, sondern als gediegene Unterhaltungs- und Erbauungslektüre gedacht war. Leibniz selbst sagt darüber: „C'est un tissu de ce que j'avois dit et écrit autrefois à la Reine de Prusse . . . Je tache de m'y expliquer un peu familièrement sur une partie de mes pensées. Il y en a qu'on ne peut donner cruement, comme vous le savés, parceque les gens sont sujets à les prendre de travers par rapport non pas à la réligion qui y est fort favorisée, mais aux sens. Je pense pourtant à un ouvrage latin où je tacheray de developper mon systeme entier"[41]. Daraus ergibt sich auch, daß von Unredlichkeit nicht in dem Sinne geredet werden kann, als ob Leibniz das von ihm Vorgetragene selbst nicht geglaubt hätte. Richtig ist nur, daß eine weitgehende Anbequemung an die Denk- und Ausdrucksweise der Zeitgenossen vorliegt und eine Anwendung der tiefsten und fruchtbarsten Begriffe des Leibnizschen Systems entweder ganz vermieden[42], oder nicht mit voller Konsuquenz durchgeführt ist. Wenn man seit-

---

[40] Vgl. die Zusammenstellung von Nachweisen bei Stein, Leibniz und Spinoza (1890), S. 208 Note 1.

[41] Brief an Hugony; Ausgabe der Werke von Gerhardt VI, 11.

[42] Stein (a. a. O., S. 208, 278 f.) weist darauf hin, daß der Terminus „Monade" in der Theodicée überhaupt nicht vorkommt und zieht daraus Schlüsse auf die Entstehungsgeschichte des Werkes. Es ist aber wohl möglich, daß dieser Ausdruck, den Leibniz bei der definitiven Überarbeitung des Ganzen leicht hätte einfügen können, absichtlich vermieden ist, — eben um den „exoterischen" Charakter der Schrift zu wahren.

her oft die philosophischen Schriften Leibnizens in exoterische und esoterische eingeteilt hat[43], so ist die Theodicée das markanteste Beispiel für die erste Kategorie.

Die lose Komposition und mangelnde stilistische Einheit des Werkes erklärt sich aus der breit ausgeführten, vom zweiten Buch ab durchaus dominierenden Polemik, vor allem aber aus der Entstehungsweise der Theodicée. Die auf Wunsch der Königin niedergeschriebenen, später erweiterten Notizen bildeten den Grundstock[44]. Hineingearbeitet wurde eine Reihe von Entwürfen, deren früheste wohl nicht weiter als bis zum Jahre 1697, dem Erscheinungsjahr des Bayleschen Dictionnaire, zurückreichen. Als einen dieser Entwürfe muß man vielleicht das bedeutsame Fragment einer „deutschen Theodizee betrachten, das Stein zuerst veröffentlicht hat, ohne aber seine Entstehungszeit außer allen Zweifel zu stellen[45]. So erstreckt sich die Arbeit an dem Buche, von langen Pausen unterbrochen, über ein volles Jahrzehnt, und es entstand tatsächlich, wie Leibniz es ausdrückt, „in Fetzen" (par lambeaux)[46]. Später empfand Leibniz selbst das Bedürfnis, das Problem in strengerer Form zu behandeln. Er schrieb zwei meisterhafte Skizzen, welche den heutigen Ausgaben der Theodicée als Anhang zu folgen pflegen. Die eine entwickelt die Grundgedanken der Theodizee in schulgerechten Schlüssen (Abregé de la Controverse reduite à des Argumens en forme), die andere, welche vielleicht als eine Vorstudie zu dem geplanten la-

---

[43] Zuerst findet sich der Ausdruck wohl bei Lessing: Leibniz von den ewigen Strafen (1773), insbes. IV, VII.

[44] Brief an Thomas Burnett vom 30. Okt. 1710, Gerh. VI, 10.

[45] Stein, a. a. O., S. 345 f. Stein ist der Ansicht, der Gedankengehalt des Fragments sei in den ersten Teil der Theodicée hineingearbeitet worden, S. 275 f. Eine Andeutung der Gründe, welche mir für eine Entstehung nach 1710 zu sprechen scheinen, wird an späterer Stelle gegeben werden; vgl. S. 93, Note 155.

[46] An Thomas Burnett, Gerh. VI, 9.

teinischen Hauptwerk entworfen wurde, in streng systematischer Form (Causa Dei asserta per Justitiam ejus, cum caeteris ejus Perfectionibus, cunctisque Actionibus conciliatam)[47]. Die ausführlichen kritischen Erörterungen über Hobbes und King bilden zwei weitere Appendices der Theodicée.

Wer freilich den Gehalt von Leibnizens Theodizee vollständig erfassen will, darf sich auf das Spezialwerk und seine Anhänge keineswegs beschränken. Leibniz selbst schrieb an Jablonski: „Ich habe von meiner zarten Jugend an, als ich kaum solcher Dinge fähig, über diese Materie meditieret[48].“ Die Entwicklungsgeschichte der Theodizee hält gleichen Schritt mit der Entwicklung des Systems. Schon in der Jugendschrift „Confessio naturae contra atheistas“ (1667) klingen entscheidende Ideen an. Die Vermutung ist ansprechend, daß der Grundgedanke der späteren Ausführung bei der Auseinandersetzung mit Spinoza aufkeimte[49]. Die „Metaphysische Abhandlung“ (1687) und das „Système nouveau“ (1695) sind reich an Erörterungen des Theodizee-Problems[50], und der bedeutsame Aufsatz „De rerum originatione radicali“ aus dem Jahre 1697 enthält die Theodizee bereits ihrer ganzen Anlage nach, aber in klarerer Komposition und präziserer wissenschaftlicher Form. Ebenso kehren in den Schriften, die nach dem Jahre 1710 verfaßt sind, vor allem in den „Principes de la Nature et de

---

[47] Ursprünglich erschien die Causa Dei als eine selbständige kleine Schrift, die zugleich mit der Theodicée im Jahre 1710 bei Isaak Troyel zu Amsterdam erschien. Die frühere Annahme, sie sei für die Des Bossessche Übersetzung geschrieben worden, wird von Gerhardt auf sehr einfache Weise widerlegt (VI, 14 Note 1).

[48] Gerh. VI, 3 Anm.

[49] Hoffmann, Die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung, 1903, S. 31 und dort angeführte Belegstellen.

[50] Vgl. z. B. in der Metaphys. Abh. die §§ 1—6, 13, 30, im Syst. nouveau § 5 u. öfters.

la Grace, fondées en raison“ und in der sogenannten „Monadologie“ die Theodizee-Gedanken wieder. Nunmehr aber werden sie mit den Grundbegriffen des Leibnizschen Systems, der Monadenlehre und der prästabilierten Harmonie, auf originelle und tiefsinnige Weise verbunden[51].

b) Die Wolffische Schule und die Popularphilosophen.

Im Hinblick auf das gesamte Lebenswerk Wolffs sagt die oft gebrauchte Wendung, er habe nur Leibnizsche Gedanken reproduziert und erweitert, teils zu wenig, teils zu viel. Was jedoch die Theodizee betrifft, so darf man unbedenklich behaupten, daß er den Entwurf seines großen Meisters um keinen einzigen Zug von selbständiger Bedeudeutung bereichert hat. Dabei war es lediglich die exoterische Theodizee, welche er sich aneignete und zu einem mit ungeheurer Weitschweifigkeit, aber sauberster Detailarbeit ausgebauten System entwickelte. Eine Fortbildung der esoterischen Lehren war schon um deswillen ausgeschlossen, weil Wolff die schöpferischen Grundbegriffe der Leibnizschen Philosophie wieder fallen ließ und die grandiose Konzeption eines von innen heraus beseelten Reiches empordrängenden Lebens zu einem verständig angeordneten Komplex von äußerlichen Nützlichkeiten erniedrigte[52].

Wolffs ausgebreitete Schule verarbeitete lediglich den überkommenen Gedankenvorrat der Theodizee. Selbst die bedeutenderen unter seinen Nachfolgern (wie etwa Reimarus) wissen gerade dieses Problem nicht originell zu fassen. Dazwischen aber drängt sich die breite Schar jener kleineren Geister, welche den Nachweis der unübertreff-

---

[51] Vgl. Principes, §§ 3, 7, 8—15; Monadologie, §§ 8—10, 38 ff., 85 ff.

[52] Die Hauptstellen für die Theodizee in Wolffs deutschen Werken sind wohl folgende: Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, 4. Auf., 1733, § 31 ff., §§ 654—722; Vernünftige Gedanken von der Welt und der Seele des Menschen, 1722, Kap. 6: Von Gott.

lichen Vollkommenheit des Alls mit solcher Plattheit, Kleinlichkeit und engherziger Philistrosität unternahmen, daß ihr Bemühen schon den überlegenen Köpfen der eigenen Zeit abgeschmackt und lächerlich erschien[53].

Auch jener heftige Streit, der um die Mitte des Jahrhunderts über Leibnizens Monadenlehre und Optimismus entbrannte, wurde für die Theodizee nicht in tieferem Sinne fruchtbar, denn es war ein Streit um Einzelfragen, welcher die den beiden Parteien gemeinsamen dogmatischen Voraussetzungen im großen und ganzen unangetastet ließ. Der bedeutendste unter den Gegnern der „besten Welt" war Crusius, gegen welchen Kant „in einem programmate . . . den Optimismus kürzlich verteidigte"[54], und das Hauptereignis in dem Krieg der Meinungen war die viel erörterte Preisfrage der Berliner Akademie vom Jahre 1753, welche, scheinbar gegen Pope gerichtet, in durchsichtiger Verhüllung zum Kampfe gegen Leibniz aufrief. Die genaue Fassung des Themas lautete: „On demande l'examen du système de Pope, contenu dans la proposition: Tout est bien. Il s'agit: (I) de terminer le vrai sens de cette proposition, conformément à l'hypothèse de son auteur. (II) De la comparer avec le système de l'optimisme ou du choix du meilleur, pour en marquer exactement les rapports et les différences. (III) Enfin, d'alléguer les raisons qu'on croira les plus propres à établir ou à détruire ce système"[55].

---

[53] Eine (freilich wenig tiefgehende) Übersicht gibt Willareth, Die Lehre vom Übel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant (1898), S. 41—56.

[54] Vgl. den neuerdings aufgefundenen Brief Kants an Lindner vom 28. Okt. 1759 und die instruktiven Ausführungen des Herausgebers: Sitzungs-Ber. der Kgl. Akademie d. Wissensch. in Berlin, 1906, S. 158 f. Dazu die Bemerkungen Vaihingers: Kant-Studien, 1907, S. 540. Das erwähnte Programm Kants ist sein „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus", Ak. Ausg. II, 27 ff.

[55] Harnack, Geschichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1900, Bd. I, S. 404.

Nicht die unbedeutende Abhandlung, welche den Preis erhielt, sondern jene Schriften sind bemerkenswert, in welchen Leibnizens Anhänger die Fragestellung und später die Entscheidung der Akademie bekämpften. Der erste Protest kam von Gottsched, welcher im Jahre 1724 mit einer im Sinne der Leibniz-Wolffschen Philosophie verfaßten Arbeit über das Theodizee-Problem „Hamartigenia s. de fonte vitiorum quaestio philosophica soluta" sich in Leipzig habilitiert, das gleiche Thema in einem Lehrgedicht behandelt und 1744 die Theodicée ins Deutsche übersetzt hatte[56]. Es folgte die berühmte Streitschrift Lessing-Mendelssohns: „Pope ein Metaphysiker!" Aus dem Breitinger-Bodmerschen Kreise in Zürich erschienen, als die von dorther inspirierte Arbeit Künzlis keinen Preis erhielt, die ironisch kritischen Betrachtungen Wasers und des jungen Wieland[57]. Die Aufregung legte sich bald, und ohne daß ein dauernder Gewinn für den Leibnizianismus aus den Debatten erwachsen wäre.

Eine gewisse Bereicherung erfuhr die Theodizee durch die bedeutenderen unter den sogenannten Popularphilosophen. Freilich nicht nach der Tiefe hin, denn das vermochten diese redseligen, zumeist trivialen Schriften, deren spekulativer Gehalt nirgends über die dogmatisch erstarrten Prinzipien des Wolffianismus hinausging, nicht zu leisten. Wohl aber veränderte sich, teils um der beabsichtigten volkstümlichen Wirkung willen, teils infolge des Einflusses der Engländer, namentlich Shaftesburys, von Grund aus der Ton der Darstellung. An die Stelle der trockenen Verständigkeit pedantischer Systeme trat jene gefällige Weltbetrachtung

[56] Danzel, Gottsched und seine Zeit (1848), S. 12. Die Protestschrift gegen die Preisaufgabe von 1753 war betitelt: De optimismi macula diserte nuper Alexandro Popio tacite autem G. G. Leibnizio, perperam licet, inusta.

[57] Hierüber und über diese ganzen Vorgänge: Harnack, a. a. O., S. 403—409.

und bewegte Wärme des Gefühls, welche trotz der Gefahr, ins Süßliche und Sentimentale auszuarten, einen Aufschwung des religiösen Empfindens wenigstens einigermaßen hervorbringen und tragen konnte. In erster Linie ist, als typisch für die ganze Richtung, Moses Mendelssohn zu nennen, dessen Schriften von der ersten bis zur letzten entweder der Theodizee ausdrücklich gewidmet oder von ihren Tendenzen völlig durchtränkt sind[58]. Neben ihm kommt wegen seines Einflusses auf Schiller insbesondere Christian Garve in Betracht[59].

c) Lessing und Herder.

Lessing lebte zunächst vollständig im Vorstellungskreis der tradionellen Leibniz-Wolffschen Theodizee. Die fragmentarischen Lehrgedichte und einige Rezensionen seiner Jugend variieren das Thema vom Ursprung des Übels und der besten Welt ohne Originalität. Er trug sich, wie Mendelssohn bezeugt, mit der Absicht, einen Anti-Candide zu schreiben[60]. Das Jahr 1753 macht Epoche. Der unvollendete Aufsatz über das „Christentum der Vernunft“[61] zeigt deut-

---

[58] Folgendes sind die wichtigsten Belegstellen: in den „Gesprächen“ (1755) das dritte Gespräch mit seiner ausführlichen Erörterung des „Candide“ und der Leibnizschen Theodizee (Ausg. von Brasch, Bd. 1, S. 21 f.); in den „Briefen über die Empfindungen“ (1755) der 7. Brief und einiges aus den Betrachtungen über den Selbstmord im 9. Brief (Bd. 2, S. 37 f., S. 45 f.); im „Phädon“ (1767) das dritte Gespräch (Bd. 1, S. 218 f.). Die „Morgenstunden“ (1785) und die Schrift „Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung“ (1784) behandeln fast ausschließlich Probleme der Theodizee oder unmittelbar damit im Zusammenhang stehende Fragen.

[59] Wichtig sind vor allem die Anmerkungen zu seiner Ferguson-Übersetzung, s. oben S. 19 Anm. 13.

[60] Mendelssohn, Morgenstunden Kap. XV (Ausg. von Brasch, Bd. 1, S. 415).

[61] Die Vermutung Schrempfs (Lessing als Philosoph, 1906, S. 34 f.), daß Lessing dort, wo der Aufsatz abbricht, auf das Theodizee-Problem

lich die Tendenz, welche nunmehr sich ständig steigert und vertieft: von dem auf Wolffsche Manier trivialisierten Leibniz zum echten Leibniz durchzudringen. Die schon erwähnte Schrift „Pope ein Metaphysiker", die verschiedenen Leibniz-Aufsätze[62], die Notizen zur Leibniz-Biographie und Bruchstücke einer Übersetzung der Nouveaux Essais sind Stationen auf diesem Wege. An der optimistischen Grundüberzeugung hält Lessing fest. Aus ihr leitet er wesentliche Prinzipien seiner Kunstlehre ab; die Hamburgische Dramaturgie operiert mit Argumenten der Leibnizschen Theodizee[63]. Durch die Hinwendung zum Spinozismus wird das Bedürfnis, über das Problem des Übels zur Klarheit zu gelangen, nicht ausgelöscht, sondern verschärft[64]. Auch der Leitgedanke seiner letzten Schrift, welche nach der unhistorischen Denkweise des Aufklärungszeitalters eine neue Epoche heraufführte, erwächst aus dem Ideenkreis der Theodizee. Die „Erziehung des Menschengeschlechts" ist die schöpferische Fortbildung des Zentralgedankens der Leibnizschen Philosophie, der aber erst jetzt von einem kongenialen Kopf in seiner unermeßlichen Fruchtbarkeit begriffen wurde.

Herders Lebenswerk entfaltet sich im Lichte des philosophischen Dreigestirns Leibniz-Spinoza-Shaftesbury. Jahrelang plant er eine Paralleldarstellung ihrer Lehren. Als Frucht dieses Vorhabens erwachsen die Dialoge über „Gott" (1787), „ein reifes, mildes, herrliches Werk"[65], die knappste

---

habe kommen wollen und wegen seines Unvermögens zu dessen Lösung die Arbeit abgebrochen habe, erscheint mir nicht ausreichend begründet.

[62] „Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorher bestimmten Harmonie gekommen" (1773), „Leibniz von den ewigen Strafen" (1773), „Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit" (1773).

[63] Vgl. 34. und 79. Stück.

[64] Erich Schmidt, Lessing, Bd. 2, S. 650.

[65] Kühnemann, Herders Leben, 1895, S. 287.

und geschlossenste Zusammenfassung des Herderschen Denkens, welche nur infolge äußerer Umstände schließlich die Form einer Ehrenrettung Spinozas erhielt[66]. Aber gerade den strengen Geist Spinozas konnte Herder nur durch willkürliche Umdeutungen seiner Natur assimilieren[67]. Mit den beiden andern war er im Jnnersten verwandt. Von früh an liebte und bewunderte er Shaftesbury. Er empfahl ihn den jungen Theologen zum Studium[68] und nahm ihn gegen den Vorwurf des Atheismus und Pantheismus in Schutz. Er übersetzte in freien Rythmen den Naturhymnus aus den „Moralisten" und fand in dem Beweis des weisen und gütigen Weltgeistes aus der Schönheit und Harmonie des Alls die „Summe von Shaftesburys Philosophie", welche ihm mit dem Kern des Leibnizschen Systems durchaus zu harmonieren schien.

In Leibniz hatte er sich seit seiner ersten Studienzeit versenkt und das Urbild sogleich aufs schärfste von Wolffs Entstellung unterschieden. Schon das Reisejournal und die „Kritischen Wälder" offenbarten die intime Geistesverwandschaft, und die Schrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" (1778) ist geradezu „wie aus dem Mittelpunkt der Leibnizschen Welt- und Seelenlehre heraus" geschrieben[69]. Vor allem aber ist in Herders Hauptwerk, den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", das Bild des bis zu Gott aufsteigenden Entwicklungsreiches der Monaden auf breitester naturwissenschaftlicher, anthropologischer und historischer Basis ausgeführt. Zugleich wird eine begeisterte und optimistische religiöse Grund-

---

[66] Über diese äußeren Umstände vgl. Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken, Bd. 2, S. 271 f.

[67] Haym, a. a. O. II, 290 f.

[68] Theologische Briefe, 27. Brief (Sämtl. Werke, herausg. von Suphan, Bd. 10, S. 298 f.).

[69] Haym, a. a. O. II, 266.

stimmung so konsequent im bunten Wechsel dieser umfassenden Welt- und Geschichtsbetrachtung festgehalten, daß man mit Recht gesagt hat, Herders ganze Seelenlehre so gut wie seine Geschichtsphilosophie habe den Charakter der Theodizee[70]. Nimmt man hinzu, daß in den reifsten Arbeiten Herders außer den schon genannten Quellen und dem Nachklang der späteren Werke Lessings auch der unmittelbare Einfluß Goethes lebendig ist, so leuchtet ein, daß hier die reichste Entfaltung vorliegt, deren die esotorischen Theodizeegedanken des großen Leibniz fähig waren, und zugleich eines der glänzendsten Phänomene der menschlichen Geistesgeschichte überhaupt.

4. Die philosophische Dichtung.

a) Vorbemerkung.

Die gegenseitige Durchdringung von Philosophie und Dichtung ist im 18. Jahrhundert eine so allseitige und innige, daß die Historiker beider Gebiete oft genug über die Schwierigkeit einer reinlichen Sonderung geklagt haben[71]. Nirgends aber tritt diese Schwierigkeit deutlicher hervor, als auf dem Gebiete der Theodizee, welche im gleichen Grade, wie sie die Denker unablässig beschäftigte, auch ein Lieblingsthema der Poesie war und oft genug von einem und demselben Manne in beiden Formen behandelt wurde[72]. Vol-

[70] Haym, a. a. O. II, 267. — Für die Theodizee ist außer den ersten Büchern der „Ideen“ besonders das 15. Buch zu vergleichen. — Über das Theodizee-Problem im engeren Sinne findet sich bei Herder die charakteristische Äußerung: „Der Ursprung des Übels ist wohl die schwerste Frage, die es in der Welt gibt; der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen war die älteste Prüfung des Menschen und wird ohne Zweifel auch die letzte bleiben“ (Theol. Briefe, 32. Brief, Werke, herausg. von Suphan, X, 345 f.).

[71] Vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 2, S. 245.

[72] So z. B. von Gottsched, s. oben S 36.

taire und Rousseau, selbst Shaftesbury könnten, gerade was die eindrucksvollsten ihrer Werke betrifft, ebensogut in diesem wie in jenem Zusammenhang erörtert werden. Andererseits legen manche Schriften unseres Wieland oder Gellert den Gedanken nahe, sie unter die Philosophen im engeren Sinne einzureihen. Wenn also der folgende Überblick ein paar charakteristische Erscheinungen der englischen und deutschen Literatur erwähnt[73], so ist von vornherein festzuhalten, daß die Grenze zwischen populär-philosophischer und lehrhaft-poetischer Darstellung fließend und darum eine gewisse Willkür in der Rubrizierung unvermeidlich ist.

b) England.

Der so oft wiederholte Versuch, die Quintessenz der philosophischen Weltanschauung des Jahrhunderts poetisch zu formulieren, wurde am geschicktesten und erfolgreichsten von Alexander Pope (1688—1744) unternommen. Sein „Essay on Man", in vier Briefen vorgetragen, ist die klassische Bekenntnisschrift des Deismus, so weit auch sein kluger Autor vom deistischen Lager abzurücken suchte[74]. Der Essay ist nach der ausgesprochenen Absicht des Verfassers eine Theodizee:

---

[73] Hinsichtlich der französischen Literatur wird auf das oben über Voltaire und Rouseau Gesagte verwiesen.

[74] Es ist ergötzlich zu lesen, wie er sich gegenüber dem Vorwurf deistischer Gesinnung, den der jüngere Racine in einem Lehrgedicht gegen ihn erhoben hatte, von dem Verdachte „of favouring the schemes of Leibniz and Spinoza" zu reinigen strebt und in den stärksten Ausdrücken versichert, er sei ein rechtgläubiger Katholik (in der Edinburgher Gesamtausgabe der Werke Bd. 2, S. 232; vgl. auch Hettner, Lit.-Gesch. des 18. Jahrhunderts, 4. Aufl., Bd. 1, S. 224 f.). Aus diesem Wunsch, als treuer Sohn der Kirche zu erscheinen, erklärt sich auch der Enthusiasmus, mit dem er noch in späten Jahren seinem „Verteidiger", dem querköpfigen und streitsüchtigen Orthodoxen Warburton, sich in die Arme warf.

Laugh where we must, be candid where we can,
But vindicate the ways of God to man[75].

Die entscheidenden Grundlinien der gesamten Weltanschauung werden im ersten Briefe gezogen; die drei anderen fügen bedeutsame Einzelheiten diesem Rahmen ein.

Der ungeheure europäische Erfolg des Essay on Man erklärt sich aus der unübertrefflichen, noch heute bewunderungswürdigen Gewandtheit, mit welcher Pope die herrschenden Meinungen des Zeitalters in tadellosen Versen, eindrucksvoll pointierten Sentenzen und treffenden Bildern ausprägt. Sein Verdienst besteht, wie man neuerdings richtig gesagt hat, ausschließlich „in brillant epigram and illustration“[76]. Ein Selbstdenker oder ein Dichter im eigentlichen Sinne war Pope nicht. Sein Ehrgeiz war, „ein kurzes, doch nicht unvollkommenes System der Ethik“ zu liefern, und er hebt selbst hervor, nur deshalb habe er die Versform statt der Prosa gewählt, weil jene leichter im Gedächtnis haftet und zu präziserer Stilisierung zwingt[77]. Auch daß der Gedankengehalt seiner Arbeit der Originalität entbehre, gibt Pope unumwunden zu. Alles erklärt er seinem Gönner Bolingbroke zu verdanken, dem der Essay gewidmet ist. Aber Bolingbroke war selber nur ein rühriger Popularisator fremder Ideen[78]. Die wahren Quellen Popes sind King und Shaftesbury. Schon Lessing hat auf diese Tatsache hingewiesen[79], und auch Voltaire, in jüngeren Jahren ein enthusiastischer Bewunderer des Essay, tadelt Pope,

---

[75] Essay I, 15—16. Fast mit den nämlichen Worten hatte Milton die Tendenz seiner grandiosen Theodizee, des Paradise lost, bezeichnet: to justify the ways of God to man.

[76] Art. Pope der Encycl. Britannica (von Minto), Bd. 19, S. 486.

[77] Vorrede zum „Essay“.

[78] Vgl. Raumer, Lord Bolingbroke und seine philos., theol. und pol. Werke, in der Abhandlg. der Kgl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, 1840, insbes. S. 123, 144—146; Leslie Stephen, a. a. O. I, 177 f.

[79] Pope als Metaphysiker! Anhang.

daß er nur Bolingbroke als seinen Lehrer nenne, „sans dire un mot du célèbre Shaftesbury, elève de Locke“[80].

Neben Popes Essay on Man haben die übrigen englischen Dichtungen, welche sich mit dem Theodizee-Problem beschäfgen, nur untergeordnete Bedeutung. An universellem Erfolg und weitgehendem Einfluß, insbesondere auf die deutsche Literatur, kämen ihm am ehesten Youngs „Night-Thoughts“ nahe, welche nach einer breiten Schilderung des irdischen Elends gleichfalls in eine Theodizee ausmünden[81]. Das Resultat ist aber dürftig, weil aus dem ganzen geistigen Vorrat der zeitgenössischen Theodizee lediglich der Jenseitsgedanke herausgegriffen und zur Grundlage überschwenglicher Lobpreisungen des Schöpfers gemacht wird. Auch jene Werke, welche wie Thomsons „Seasons“ das unerschöpfliche Thema „Gott in der Natur“ behandeln, verwerten nur ein einziges, freilich äußerst wichtiges Argument der Theodizee, den physikotheologischen Beweis. Sie pflegen die Verherrlichung des weisen und gütigen Schöpfers ausdrücklich als ihre Grundtendenz hervorzuheben. Eine Förderung des Theodizee-Problems im einzelnen ist von ihnen nicht ausgegangen.

Von den großen Prosaisten der Epoche hat sich vor allem Samuel Johnson mit dem Theodizee-Problem gründlich beschäftigt. In einer berühmten Kritik vernichtet er mit beißendem Sarkasmus die optimistischen Trivialitäten, die ein gewisser Jenyns über die Frage vom Ursprung des Übels vorgebracht hatte[82]. Vor allem aber ist sein Roman

---

[80] Lettres sur les Anglais, XXII. Brief. Ebenso: Art. Pope des Dict. philos.

[81] Wichtig für die Theodizee ist hauptsächlich die siebente Nacht, „being the second part ot the Infidel reclaimed, containing the nature, proof and importance of Immortality“. — Über Youngs Einfluß auf Deutschland vgl. die sehr gründliche Untersuchung von Kind, Edward Young in Germany, New-York 1906.

[82] Die Kritik erschien im Literary Magazine; vgl. Boswell, Life

„Rasselas“ zu nennen: die Geschichte eines Prinzen, der — in langer Erdenfahrt nur Leid und Torheit entdeckend — zuletzt das tatenlose Traumdasein in dem weltabgeschiedenen Tale seiner Jugend wieder aufsucht. Johnson selbst empfand die seither häufig betonte Ähnlichkeit des Werkes mit Voltaires „Candide“, den er bewunderte[83]. Es ist lehrreich, dieser Parallele nachzugehen, aber jede Vergleichung verstärkt zugleich den Eindruck der unüberbrückbaren Kluft, welche die im Grunde spekulative Tendenz Voltaires von dem moralisierenden Engländer trennt, der dem Grübeln über die „letzten Fragen“ so abhold war, daß ihm selbst die Forschungen seines großen Landsmannes Hume als törichtes und unfruchtbares Unterfangen („milking the bull“) erschienen[84].

c) Deutschland.

Noch häufiger und abwechslungsreicher als in der englischen Literatur, zudem mit noch stärkerer Betonung des Thoedizeecharakters, wurde in Deutschland das Thema „Gott in der Natur“ variiert, und es wäre reizvoll, die Linie aufzuzeigen, welche von den Bemühungen des redlichen Brockes, dessen neun Bände „Irdisches Vergnügen in Gott“ im großen und ganzen nichts sind als ein gereimter physikotheologischer Beweis[85], über Dichtungen in der Art von Kleists Frühling bis zu gewissen Szenen in Goethes Werther führt[86].

---

of Johnson (1904), I, S. 206 f., woselbst auch ein Lobgedicht angeführt ist, das Johnsons Triumph über Jenyns beschreibt. — Zu der Kontroverse Johnson-Jenyns: Leslie Stephen, a. a. O. II, 288 f.

[83] Boswell, a. a. O. I, 226; wegen Johnsons Bewunderung für den Candide: ebenda II, 269.

[84] Leslie Stephen, a. a. O. II, 374—375.

[85] Diesen Ausdruck gebraucht David Friedr. Strauß in seinem Aufsatz: Reimarius und Brockes (Kleine Schriften II, S. 4).

[86] Vgl. hierzu Erich Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe (1875), S. 182 f.

Warum dennoch ein solches Eingehen auf Einzelnes unterbleibt, wurde bereits erwähnt[87].

Mit der Versifizierung der Metaphysik und insbesondere der Theodizee Leibnizens hatte eigentlich der Philosoph selbst den Anfang gemacht[88]. Sein 22-strophiges Gedicht auf den Tod Sophie Charlottens ist jedoch ohne künstlerischen Wert. Wohl aber waren es vorwiegend Leibnizsche Gedanken, welche die beiden erfolgreichsten Theodizeedichter Deutschlands — Albrecht von Haller und Peter Uz — verarbeiteten.

Hallers Gedicht „Über den Ursprung des Übels" in drei Büchern entstand 1733; es wurde — gegen die ursprüngliche Absicht des Autors[89] — der 1734 erscheinenden zweiten Auflage des „Versuchs Schweizerischer Gedichte" einverleibt. Haller hatte über ein Jahr daran gearbeitet und schätzte es sogar in der düsteren Stimmung seiner späteren Jahre noch, obwohl er nunmehr bedauerte, die christliche Erlösungslehre nicht in den Mittelpunkt gestellt zu haben[90]. Leibnizens entscheidender Einfluß ist auf jeder Seite zu spüren; eine Reihe besonders schlagender Parallelen hat Hirzel in der Einleitung zu seiner Ausgabe zusammengestellt[91]. Auch eine Einwirkung Shaftesbury ist anzunehmen. Hallers Freund Stähelin schickte ihm die Werke des Engländers im Jahre 1732, also kurz vor Beginn der Arbeit am „Ursprung des Übels". Sicherlich aber wird die Wichtig-

---

[87] Vgl. oben S. 43.

[88] Darauf macht Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl., Bd. 3, S. 275, aufmerksam.

[89] Hallers Gedichte herausgegeben und eingeleitet von Ludwig Hirzel (1882), Einleitung, S. CXXIX.

[90] Vorbemerkung zu dem Gedicht „Über den Ursprung des Übels". — Diese kurzen Vorbemerkungen beginnen in der 4. Aufl. der Gedichte (1748); Hirzel, S. 253.

[91] Einleitung, S. CXXX—CXXXII.

keit dieser Beziehung neuerdings überschätzt[92]. Schon wegen des tiefen Gegensatzes der Naturen erscheint es wenig wahrscheinlich, daß Haller durch Shaftesbury starke Anregungen empfing. Zudem ist die Übereinstimmung der Theodizee von Shaftesbury und Leibniz eine so weitgehende, daß im Einzelfall die Quelle fast nirgends mit voller Sicherheit konstatiert werden kann[93]. Der Einfluß der englischen Dichter wird durch Hallers eigene Worte bezeugt[94]; Popes Essay on Man jedoch, an welchen man zunächst denken möchte, kommt nicht in Betracht, denn er erschien erst, als Hallers Gedicht beendet war[95].

Trotz seiner rauhen Sprache, schwierigen Vortragsart und trostlosen Grundstimmung machte das Werk einen gewaltigen Eindruck. Es war für Deutschland die bahnbrechende poetische Bearbeitung des beliebten Problems.

---

[92] So in der Arbeit von Bondi, Das Verhältnis von Hallers philosophischen Gedichten zur Philosophie seiner Zeit, 1891, welcher das unbestreitbare Verdienst zukommt, diesen von Hirzel übersehenen, von Frey (Albrecht von Haller, 1879, S. 25) nur als möglich angedeuteten Zusammenhang zuerst eingehend erörtert zu haben.

[93] So hebt Bondi (a. a. O., S. 32 f.) mit Genugtuung hervor, die bekannten Verse Hallers „Denn Gott liebt keinen Zwang“ usw. (Buch 2, Vers 28 f.) könnten nicht (wie Hirzel annimmt) durch Leibniz, sondern nur durch Shaftesbury angeregt sein, denn Leibnizens Lehre enthalte und fordere konsequenterweise den Determinismus. Das wäre freilich einleuchtend, wenn nicht Leibniz die Inkonsequenz begangen hätte, an zahlreichen Stellen der Theodicée seinen Determinismus zu verleugnen und (genau wie Haller) die Sünde und ihre Folgen auf den Mißbrauch der gottgegebenen Freiheit des Willens zurückzuführen (s. unten S. 91 f.).

[94] Vorrede zur vierten Auflage; Hirzel, S. 248.

[95] Haller war auf Pope nicht besonders gut zu sprechen, weil er an ihm den sittlichen Ernst vermißte (s. die bei Frey, a. a. O., S. 24 zitierte Tagebuchnotiz). Wie sehr die Stelle Ursprung des Übels II, 107 f., welche eine fast wörtliche Wiederholung zweier Verse (16—17) aus dem vier Jahre älteren Gedicht „Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben“ (1729) ist, an gewisse Wendungen bei Pope erinnert, erfuhr Haller erst durch Stähelin (Hirzel, Einl. LIII Anm. 2, S. 44 Anm.). Was Haller auf diese „Priorität“ hielt, ergibt sich aus der Äußerung, welche man bei Hirzel, S. 283 nachlesen mag.

Alle späteren, auch Peter Uz, standen mehr oder weniger unter Hallers Bann[96].

Uzens „Theodicee" erschien in der sorgfältig durchsehenen und um wertvolle Stücke vermehrten zweiten Sammlung seiner Gedichte, vom Jahre 1755. Sie ist die bedeutendste seiner „goldenen philosophischen Oden"[97], mit welchen er — in dieser Hinsicht der unmittelbare Vorgänger Schillers — die deutsche Lyrik um eine neue Form bereichert hatte. In bezug auf Schwung und Wohllaut der Diktion, Klarheit der Anordnung und glückliche Bilderwahl ist Uz dem Hallerschen Vorbild weit überlegen. Seine sachliche Abhängigkeit von ihm leuchtet aus den Parallelstellen ohne weiteres ein. Wen Uz als seinen eigentlichen Meister ehrt, verkündigt er selbst:

> Es öffnet Leibniz mir des Schicksals Heiligtum,
> Und Licht bezeichnet seine Pfade,
> Wie Titans Weg vom östlichen Gestade.[98]

Aber auch von einem Einflusse Shaftesburys, mit welchem sich Uz gerade im Jahre 1753—54 gründlich beschäftigte[99], läßt sich hier mit größerem Rechte reden, weil ein Zusammenhang mit dessen Gedankenwelt und eine gewisse Verwandtschaft der Persönlichkeiten auch in manchen anderen Gedichten Uzens unverkennbar hervortritt[100]. Uz, der gleichfalls mit zunehmendem Alter immer religiöser wurde, hat zwar nicht wie Haller sich wegen seiner poetischen Jugendwerke in Vorreden entschuldigt, auch nichts

---

[96] Am ausführlichsten ist dieser Einfluß belegt bei Frey, a. a. O., S. 107 ff.

[97] Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität VIII, Br. 102.

[98] Theodicée, Vers 10—12.

[99] Vgl. seinen großen kritischen Brief an Hofrat Christ und das Zitat daselbst (Ausg. von Aug. Sauer, 1890, S. 367).

[100] Vgl. Petzet, Der Einfluß der Anakreontik und Horazens auf Johann Peter Uz, Zeitschr. für vergl. Literaturgeschichte, N. F. VI (1893), S. 369 f.

an ihnen geändert oder bereut. Aber er setzte doch als Seitenstück zu der philosophischen Theodizee an den Schluß seiner dritten Gedichtausgabe (1768) eine Hymne „Gott der Weltschöpfer", welche dasselbe Thema in religiöser Begeisterung behandelt[101].

Durch die maßgebenden Dichter und Philosophen eingeführt, drang das Theodizee-Problem nun immer tiefer in die Poesie der Zeit. Eine inhaltliche Bereicherung erwähnenswerter Art erfuhr es auf diesem Wege nicht mehr[102]. Auch die Form blieb im allgemeinen konstant; man schrieb Lehrgedichte und Oden nach dem Muster von Haller und Uz. Eine Ausnahme machte Uzens Freund Cronegk, welcher in einem Lustspielfragment „Die Klagen" eine mythologisch-dramatische Einkleidung versuchte. Nur wegen der sonstigen Bedeutung seines Verfassers sei das Lehrgedicht des jungen Wieland „Die Natur der Dinge oder die vollkommene Welt" (in sechs Büchern, 1751) erwähnt. Wie gründlich sich Wieland in seiner frommen Periode mit der Theodizee beschäftigt hatte, geht schon aus dem ungewöhnlichen Umfang seiner Arbeit hervor, durch welchen er in der Lage war, manche Punkte ausführlich zu erörtern, welche die kürzeren Theodizeen hatten übergehen müssen. Den überkommenen Ideenvorrat selbständig zu vermehren, dazu reichte freilich weder jetzt noch vier Jahre später in den prosaischen „Platonischen Betrachtungen über den Menschen" die spekulative Kraft seines Denkens aus[103].

---

[101] Petzet, a. a. O., S. 375 f., ebenso Muncker (Vorrede zu seiner Ausgake, Kürschners Nat. Lit. Bd. 45, S. 19 f.), der auf die merkwürdigen Anklänge an die lyrischen Partien in Haydns späterem Oratorium „Die Jahreszeiten" hinweist.

[102] Außer den im Text genannten kommen hauptsächlich Casimir von Creuz, Withof, Sucro, Jernitz nnd Gellert in Betracht. Vgl. Petzet, a. a. O., S. 377 f. Lessings Fragmente wurden oben, S. 37 erwähnt.

[103] Petzet, a. a. O., S. 380.

III. Die systematischen Grundgedanken.

1. Die Wahl der besten Welt.

Die charakteristische Verschärfung des Theodizee-Problems im christlichen Weltalter bestand, wie schon erwähnt, darin, daß die Weltentstehung als bewußter Willensakt eines persönlichen Gottes aufgefaßt wurde. Damit war die Verantwortlichkeit des Welturhebers aufs höchste gesteigert.

Der absoluten Vollkommenheit des Schöpfers entspräche, wie auf den ersten Blick scheinen mag, nur ein von jedem Mangel freies Werk. Daß aber der Welt dies Prädikat uneingeschränkt zukomme, behauptet nur jener radikale Optimismus, der, wo er im philosophischen Gewande auftritt, lediglich als eine Art methodischen Wahnwitzes erwähnenswert und psychologisch merkwürdig ist[1]. Alle maßvolleren Denker des 18. Jahrhunderts begnügten sich mit dem Versuche, die Relativität oder Unvermeidlichkeit des Übels nachzuweisen, ohne jedoch seine Existenz zu bestreiten. Die Welt ist nicht schlechthin gut, aber die beste unter allen möglichen: so lautet die bekannte und unermüdlich wiederholte Formel, welche freilich die Lehre von der Schrankenlosigkeit der göttlichen Allmacht von vornherein preisgibt. Da dem unendlichen Verstande Gottes alle Möglichkeiten unmittelbar gegenwärtig sind, so besteht die gött-

[1] Dies ist jener Optimismus, welchen Voltaire (Candide, Kap. XIX) definiert als „la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal“ und den er an andrer Stelle als ein „délire deplorable“ (Homélie sur l'atheisme), als eine „insulte contre les douleurs de notre vie“ (Vorrede zum Poème sur le désastre de Lisb.) bezeichnet. Als ein Beispiel mag das absurde Bemühen Hartleys dienen, welcher in allem Ernst den Nachweis versuchte, daß „alle einzelnen Wesen in der Tat und allezeit unendlich glücklich sind“ (Betrachtungen über den Menschen usw. Bd. 1, erstes Hauptstück, 4. Lehrsatz; Übers. von Pistorius [1772], S. 112). Mit Recht sagt Leslie Stephen (a. a. O. II, 63) im Anschluß an diese Stelle: „The theory sounds like optimism run mad“.

liche Schöpfertätigkeit, genauer gefaßt, darin, einer unter den zahllosen möglichen Welten den Vorzug und damit Wirklichkeit zu erteilen. Mit anderen Worten: nicht nur einem Willensakt, sondern einem Wahlakt Gottes entspringt die Welt.

Die Vorstellung des göttlichen Wahlaktes ist bei Leibniz, der sie am gründlichsten erörtert hat, mit den tiefsten Grundbegriffen seines Systems verknüpft: sie begründet — zum Unterschied von der metaphysischen Notwendigkeit der vérités éternelles — die „Kontingenz" der Welt, welche weder durch die strenge Bedingtheit im Ablauf des Einzelgeschehens, noch durch die Tatsache des göttlichen Vorherwissens aufgehoben wird[2]. Von seinen Nachfolgern aber wurde jene göttliche „Wahl" immer heilloser mißverstanden und anthropomorphisch vergröbert. Nur auf zwei Beispiele sei verwiesen, um diesen Vorgang zu verdeutlichen. Man vergleiche den tiefen Gedanken der Monadologie, welche das All als Spiegel des göttlichen Wesens faßt, mit Wolffs frostiger Konstruktion eines ehr- und ruhmgierigen Gottes[3], und man halte neben die Ausmalung der möglichen Welten in dem Leibnizschen Sextus-Mythus[4] das entsprechende Exempel Wolffs[5] oder Mendelssohns mathematischer Evidenz sich rühmende Demonstration[6]. Besonderen Anklang

---

[2] Daß die Welt nur „physice" und „hypothetice", nicht „absolute" und „metaphysice" notwendig ist, vgl. De rer. or. rad., Gerh. VI, S. 303, Causa Dei § 41—43, und an vielen anderen Stellen. Eine von vornherein eindeutig bestimmte Wirklichkeit würde Gottes Freiheit aufheben: Causa Dei § 20—22. Über die göttliche Präszienz, s. Theod. § 52.

[3] Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen usw., 4. Aufl., 1733, § 662.

[4] Theodicée, § 405—417, insbes. 413 f.

[5] Vernünftige Gedanken von der Welt und der Seele des Menschen, 1722, § 967.

[6] „Morgenstunden" Kap. 8, insbes. die sieben „Axiomata" (Bd. 1, S. 363—365). Der Versuch einer exakten Beweisführung auch bei Kant. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, Ak. Ausg. II, 30 f.

fand das Bild des weltwählenden Gottes in der philosophischen Dichtung, weil es die jener Zeit so geläufige Vorstellung des göttlichen Künstlers oder Architekten eindrucksvoll auszuprägen erlaubte.

> Verschiedner Welten Riß lag vor Gott ausgebreitet,
> Und alle Möglichkeit war ihm zur Wahl bereitet.
> Allein die Weisheit sprach für die Vollkommenheit,
> Der Welten würdigste gewann die Wirklichkeit.[7]

Verhältnismäßig spät begann die prinzipielle Opposition gegen diese ganze Betrachtungsweise. Voltaire wies darauf hin, daß Gottes Wesen ein ewiges Schaffen, und daß eine Ursache ohne Wirkung so absurd, wie eine Wirkung ohne Ursache sei. Was irgendwie im göttlichen Verstande ist, wird auch zur Wirklichkeit; es kann nicht neben unsrer Welt noch „mögliche Welten" geben[8]. Ganz ähnlich betonte Lessing, daß Vorstellen, Wollen und Schaffen bei Gott eins ist: das All enthält nicht nur einen Bruchteil des göttlichen Wesens, so daß unendliche Möglichkeiten freibleiben, sondern es ist vollkommene und restlose Offenbarung der Gottheit[9]. Am energischsten aber protestierte Herder: „Vor Gott lagen keine Risse aufgeschlagen; er saß nicht wie ein grübelnder Künstler, der sich den Kopf zerbrach, entwarf, verglich, verwarf, wählte. Kein Reich des Möglichen ist außer Gott da: denn wenn Er's nicht schaffen wollte, nicht schaffen konnte, so war es nicht möglich . . . Er spielte nicht mit Welten, wie Kinder mit Seifenblasen, bis ihm Eine gefiel und er sie vorzog"[10]. Diese Art von Kosmogonie bringt eine unerträgliche Vorstellung mit sich: das „Phantom eines langweiligen und trägen Gottes", der Ewigkeiten hindurch müßig sich selbst beschaute. Gott aber ist reine

---

[7] Haller, Ursprung des Übels II, 5—8. Der gleiche Gedanke, schwungvoller ausgedrückt, bei Uz, Theodicee V, 19 f.

[8] Vgl. Sakmann, a. a. O., S. 341.

[9] Christentum der Vernunft § 3, 15.

[10] „Gott", S. W. (ed. Suphan) XVI, 481—483.

Aktivität: „er ist vor allem und es besteht alles in ihm: die ganze Welt ein Ausdruck, eine Erscheinung seiner ewig lebenden, ewig wirkenden Kräfte“[11].

Solange man die Weltentstehung auf einen göttlichen Wahlakt zurückführte, wiederholten sich gleichsam in höchster Instanz alle Schwierigkeiten, von welchen das Problem der menschlichen Willens- und Wahlfreiheit umgeben war. Die Mehrzahl war der Meinung, daß nur die absolute Freiheit des Willens, im Sinne des liberum arbitrium indifferentiae, der göttlichen Allmacht gemäß sei. So schrieb schon Descartes an Mersenne, die Unabhängigkeit der „ewigen Wahrheiten“ vom Willen des Schöpfers behaupten, hieße Gott einem Jupiter oder Saturn gleichsetzen, der dem Styx und dem Schicksal unterworfen ist. Noch an der Schwelle des 19. Jahrhunderts erklärte Paley die ethischen Normen für völlig willkürliche, daher jederzeit abänderliche Festsetzungen einer unendlich gütigen Gottheit, — ohne den offenbaren Zirkel in seinen pedantischen Schlußketten zu bemerken[12]. Es ist bekannt, wie heftig Leibniz die Annahme einer solchen Indifferenz des göttlichen Willens, welche das Sittliche jeder objektiven Bedeutsamkeit beraubt, bekämpfte. Schon die Metaphysische Abhandlung (1687) fragt, wie man das Geschaffene loben solle, wenn das Gegenteil gleich lobenswert wäre (§ 2), und zahllose Stellen der späteren Werke heben hervor, daß der göttliche Wille, ohne seine Freiheit (im richtig verstandenen Sinne) einzubüßen, von dem göttlichen Verstande abhängig ist und weder „par une indifference vague et au hasard“, noch „par caprice ou par quelque autre passion“ handelt, sondern lediglich „par une inclination prévalante de la raison qui le porte au meilleur“. „Les vérités éternelles“ (so heißt es in scharfem Gegensatze zum Cartesianismus) „objet de la sagesse de

[11] Ebenda XVI, 495, 542; s. auch 484, 488.
[12] Jodl, Geschichte der Ethik, 2. Aufl., Bd. 1, S. 324.

Dieu, sont plus inviolables que le Styx“[13]. Es ist mit Recht gesagt worden, daß erst von diesem Standpunkt aus das Problem der Theodizee seinen tiefsten Sinn enthüllt als die Frage nach der Bedeutung, welche die ethischen Ideen in der Gesamtauffassung der Wirklichkeit beanspruchen[14].

Der Gedanke des göttlichen Wahlaktes, in welchem Sinne er auch ausgelegt werden mochte, leitete die Spekulation zu der Frage, von welchen Erwägungen Gott bei der Bevorzugung des wirklich Gewordenen geleitet worden sei. Leibniz gab darauf die einfache und tiefe Antwort: Gott erstrebte die Verwirklichung des größtmöglichen Maßes von Realität. Es ist eine (von Leibniz durch treffende Vergleiche illustrierte) „Mathesis quaedam Divina seu Mechanismus Metaphysicus“, durch welche das Ergebnis erreicht wird: ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum“[15]. Ebenso dachten die wenigen, welche das „Esoterische“ der Leibnizischen Philosophie zu erfassen vermochten[16]. Im großen und ganzen aber war hier der Tummelplatz jener abgeschmackten und unfruchtbaren Versuche, welche durch Aus- und Umdeutung des Weltlaufes die Absichten Gottes im einzelnen „nach Konvenienz“ zu erraten strebten. Diese Betrachtungen kamen schließlich darauf hinaus, „alles zur Willkür Gottes zu machen, die Kette der Natur zu zerreißen und ein paar Gegenstände in derselben so zu isolieren, daß eben an dieser und jener Stelle ein elektrischer Funke willkürlicher göttlicher Absicht fahre“[17]. So verdunkelten und entwürdigten

---

[13] Theodicée § 319, 121. Auch § 218 ff. und oft; Monadologie § 53 f.

[14] Cassirer, Leibniz' System (1902), S. 481.

[15] De rer. orig. rad., Gerh. VI, 303.

[16] Vgl. z. B. Herders „Grundsätze“: Das höchste Dasein hat seinen Geschöpfen nichts Höheres zu geben gewußt als Dasein (XVI, 541 f.).

[17] Herders „Gott“, S. W. XVI, S. 485 f. Eine feine (und wegen ihrer Feinheit oft selbst von Voltaire-Kennern ergötzlich mißverstandene) Ver-

die kläglichen Bemühungen dieser „Absichten-Dichter“ den schönen Gedanken, daß allerdings in gewissem Sinne ein Ergründen und Nachdenken des göttlichen Weltplans möglich, ja sogar die erhabenste Bestimmung des Menschen sei. Freilich wird diese unendliche Aufgabe nicht durch phantastische Kombinationen, sondern durch unermüdliche Erforschung des unverbrüchlich gesetzmäßigen Zusammenhanges der Welt gefördert. „Eine Theodizee der weisen Notwendigkeit ist in meinen Gedanken“, sagt Herder-Philolaus und formuliert damit in prägnanter Kürze eine Idee, die von den besten Geistern der Zeit gehegt und von Schiller nach der ersten Lektüre Ferguson-Garves begeistert ergriffen wurde[18].

2. Die metaphysische Notwendigkeit des Übels.

Dem konsequenten christlichen Theismus war der Ausweg verschlossen, daß der Ursprung des Übels nicht auf Gott, sondern auf den störenden Einfluß neben- oder widergöttlicher Mächte zurückzuführen sei. Weder die platonisch-aristotelische Lehre vom Widerstand der „Materie“[19], noch

---

spottung dieser Bemühungen, bei Voltaire, Zadig, Kap. 20. — Man vergleiche übrigens als charakteristisches Beispiel Ewald v. Kleists Fabel „Arist“ (Kürschners Nat.-Lit. Bd. 45, S. 151).

[18] Die Stelle, welche hier vorwiegend in Betracht kommt, findet sich in Gerves Anmerkungen zu seiner Übersetzung von Fergusons Grundsätzen der Moralphilosophie (1772) auf S. 409—410 und beginnt: „Eine der schönsten Stellen des Fergusons ist diese: Der Zustand einer Seele, die bis auf den Grad erleuchtet ist, daß sie den Plan der göttlichen Vorsehung im Ganzen vor Augen hat, ist der Zustand der glückseligsten Seele.“ — Auch dieser Gedanke ist übrigens einer der beliebtesten des Stoizismus.

[19] Vgl. Theodicée § 20: „Les anciens attribuoient la cause du mal à la matière qu'ils croyoient increée et indépendente de Dieu; mais nous qui derivons tout être de Dieu, où trouverons nous la source du mal?“ S. auch ebenda, § 379 ff.

Mythen nach der Art der Prometheus- oder Pandorasage[20] kamen in Betracht, am wenigsten aber jene einfachste Lösung, wie sie in dem zoroastrisch-manichäischen Dualismus[21] gegeben war. Ob nicht dennoch unter mehr oder minder durchsichtiger Hülle der Dualismus sich wieder in die Welterklärung einschlich, wird später zu zeigen sein. Zunächst handelt es sich um die genaue Verdeutlichung des Problems.

Die Frage war, wie sich das Vorhandensein des Übels in der Welt erklären lasse, ohne das Bild Gottes als des alleinigen Schöpfers und Erhalters der Welt zu beeinträchtigen. Die Antwort lautete: Das Übel ist eine „metaphysische" Notwendigkeit. Es gehört unabtrennbar zu dem Begriff geschaffener Wesen, geschaffener Welten. Denn jedes Einzelding hat selbständige, unterscheidbare Existenz nur vermöge seiner individuellen Eigenart. Individuelles Sein aber ist gleichbedeutend mit bestimmtem, begrenztem Sein. Mit anderen Worten: alle Individualität setzt den Mangel gewisser Eigenschaften voraus. Omnis determinatio est negatio. Ein Geschöpf, dem nichts mangelte, wäre nicht mehr Geschöpf, sondern identisch mit der schrankenlosen Gottheit: quod limitatione careret, non creatura, sed Deus

---

[20] Eine Kritik der Prometheus-Geschichte vom Standpunkt des Theodizeeproblems aus, zugleich unter Zurückweisung aller dem Sinne nach ähnlichen Lösungen, in Shaftesburys „Moralisten" (Teil 1, Abschn. 1, S. 246—249).

[21] Die zoroastrische und manichäische Lehre (in ihrer damals bekannten Gestalt) wurden im 18. Jahrhundert außerordentlich häufig diskutiert und kritisiert. Es gibt kaum ein philosophisches Werk oder eine Lehrdichtung, die sich nicht mehr oder minder eingehend damit beschäftigt. So war z. B. Wielands Jugendwerk „Von der Natur der Dinge" (1751) hauptsächlich der Bekämpfung dieser Lehre gewidmet. Vgl. auch Leibniz, Theod. §§ 144 f., 36, 137 f., Humes Dialoge S. 118 f. etc. etc. Die witzigste Verspottung der Zweiprinzipienlehre (mit deutlicher Spitze gegen den christlichen Teufelsglauben) bei Voltaire, z. B. Le philosophe ignorant cap. 23; Candide cap. 20, Lettres de Memmius cap. 9 und öfters.

foret[22]. Es gibt also eine „originalis limitatio creaturarum". Daraus, daß sie unmittelbar zum Wesen der Dinge oder, wie Leibniz sich ausdrückt, zur „nature ideale de la creature" gehört, folgt ohne weiteres die Unvermeidlichkeit des Übels[23]. Gott kann keine vollkommenen Wesen schaffen, weil er nichts logisch Widerspruchsvolles schaffen kann. Daß er, solange Dinge bestehen, sie nicht von jeglicher Mangelhaftigkeit befreien kann, ist ebenso einleuchtend und tut seiner Allmacht so wenig Abruch, als daß er keinen Kreis mit ungleichen Radien zu schaffen vermag[24]. Die metaphysische Notwendigkeit des Übels (nicht etwa das Vorhandensein irgendeines konkreten Übels) gehört nach Leibniz zu den „ewigen Wahrheiten", die nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden und selbst den schöpferischen Willen Gottes binden. „Le mal vient . . . des Formes mêmes, mais abstraites, c'est à dire des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus (en un mot) que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour eternelles et necessaires; car elles se trouvent dans la region eternelle des possibles, c'est à dire dans l'entendement Divin[25]." Aus dem „metaphysischen Übel" aber gehen die beiden anderen Arten, das physische und moralische Übel, hervor: das physische vorwiegend aus der Veränderlichkeit und Zerstörbarkeit der Körper, das moralische aus der Unzulänglichkeit des menschlichen Willens und der Beschränktheit des menschlichen Intellekts[26].

[23] Causa Dei § 69, Monadologie § 47.

[23] Theod. § 20.

[24] King, On the origin of Evil, Ch. V, sect. 5, subsect. 7, § 8.

[25] Leibniz, Theod. § 335, ebenda § 20 und öfters.

[26] Diese Dreiteilung der Übel war im 18. Jahrhundert fast allgemein akzeptiert. Definitionen z. B. bei King, Ch. II, 2; Leibniz, Theod. § 21, Causa Dei § 31; über Wolff vgl. Willareth, a. a. O., S. 33f. Das Verhältnis der einzelnen Arten des Übels zueinander wurde verschieden aufgefaßt. King z. B. faßt als Grund des Evil of imperfection

Entspringt alles Übel aus der unvermeidlichen Begrenztheit der Dinge, so kann man sagen, daß nicht die Eigenschaften, welche ein Ding besitzt, das Übel verursachen, sondern vielmehr die, welche ihm fehlen. Hier ist der Anknüpfungspunkt jener plotinischen, im Mittelalter allseitig ausgebauten Theorie, welche von Leibniz am umfassendsten übernommen, aber auch von zahlreichen anderen Autoren verwertet wurde[27]. Das Übel ist negativer Natur; sein Wesen ist Mangel, Beraubung (defectus, privatio), analog den Begriffen Finsternis, Stille, Irrtum[28]; darum gilt von ihm der augustinische Satz: malum causam habet non efficientem, sed deficientem[29]. Diese Lehre von der „privativa mali constitutio" bot ein begierig ergriffenes Mittel, die Hervorbringung des Übels von Gottes Schöpfertätigkeit auszuschließen. Auf Gott führte man alles Positive, alle Realität und Vollkommenheit in den Dingen zurück, alle Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit hingegen auf die ursprüngliche Beschränktheit, „que la creature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être, par les raisons idéales qui la bornent"[30]. Leibniz gebraucht

---

den Ursprung aus dem Nichts, als Grund des Natural Evil den Anteil der Materie (Ch. IV, sect. 1, § 2). Bei Leibniz gilt das physische Übel als eine Folge des moralischen (Theod. § 241) und das moralische Übel nur deshalb als ein so großes Übel, weil es die Quelle physischer Übel ist (Theod. § 26).

[27] Gerade hier ist Leibnizens Verhältnis zu Augustinus und Thomas von Aquino besonders lehrreich. Es wird dargetan in den Schriften von Trepte, Die metaphysische Unvollkommenheit der Kreatur und das moralische Übel bei Augustinus und Leibniz (1889), und Koppehl, Die Verwandtschaft Leibnizens mit Thomas v. Aquino in der Lehre vom Bösen (1892). Die letztere Arbeit ist nur wegen der zahlreichen Parallelstellen wertvoll, in ihrem darstellenden Teile völlig unselbständig.

[28] Theod. § 32.

[29] Augustinus, De civit. Dei XII, 7. Zitiert bei Leibniz, Theod. § 34.

[30] Theod. § 31. — Der Grundfehler der Privationstheorie (nämlich ihre Verwechslung logischer und realer Opposition) wird aufgedeckt von Kant (Versuch, den Begr. der neg. Größen in die Weltweisheit einzu-

gern das Beispiel von dem belasteten Schiff, dessen Bewegung durch die Gewalt des Stromes erzeugt, aber durch die Trägheit der Masse verlangsamt wird[31]; Gott ist ebensowenig Ursache des Übels als die Strömung Ursache der Verzögerung. In beiden Fällen stammt „positivum a virtute impellentis, privativum ab inertia impulsi". In innerem Zusammenhang mit der Privationstheorie steht Leibnizens theologische Konstruktion von den zwei Willen Gottes. Der „vorausgehende Wille" (voluntas antecedens, inclinatoria) ist auf Hervorbringung von ausschließlich Gutem und Vermeidung alles Übels gerichtet. Da aber nicht alle Möglichkeiten gleichzeitig realisierbar sind, sondern sich gegenseitig einschränken und verdrängen, so muß sich schließlich der „nachfolgende Wille" Gottes (voluntas consequens, decretoria) mit der Verwirklichung der größtmöglichen Summe von Gutem begnügen[32]. Auch hier bietet die Mechanik eine deutliche Analogie, indem sie die tatsächliche Bewegung eines Körpers als Resultante aller zugleich auf ihn einwirkenden Kräfte erkennen lehrt[33].

Es ist ohne weiteres klar, daß bei all diesen und ähnlichen Konstruktionen die strenge Einheit des Prinzips der Welterklärung durchbrochen ist. Ob nun durch die „ewigen Wahrheiten" oder durch die „begrenzte Empfänglichkeit" (limitation de receptivité) der Geschöpfe, durch die „Materie"[34] oder durch das „Nichts" die Notwendigkeit des

führen II, 182, 200; vgl. auch die Tafel der „Nichtse" in der Kritik der reinen Vernunft).

[31] Vgl. Theod. § 30, Causa Dei § 71, Abrégé de la Controverse, Objection 5 etc. etc. — Ein entsprechendes Bild, von der Bewegung des Hinkenden hergenommen, bei Thomas von Aquino, Summa theol., qu. 49, art. 2; Koppehl S. 94 ff.

[32] Theod. § 22 f., Abrégé, Objection 4, Causa Dei § 25 f.

[33] Theod. § 22 a. E.

[34] Dies war z. B. die Auffassung Rousseaus, von der er selbst bemerkt, daß sie an Platon (insbesondere den Timaios) erinnere, vgl. Höffding, a. a. O., S. 122.

Übels begründet wird, — immer äußert sich, wie schon in den antiken Systemen[35], das angeblich Negative als eine positive Gegenmacht, deren Widerstand gegenüber den göttlichen Intentionen sich in den greifbarsten Wirkungen kundgibt. Damit aber wird zugleich ein Widerspruch im Wesen Gottes aufgedeckt oder doch eingeräumt, daß die Omnipotenz der Gottheit keine schrankenlose sei. Konsequente Denker erkannten (mochten sie es auch nicht ausdrücklich zugestehen) die Unauflösbarkeit des Epikurischen Dilemmas: angesichts der Beschaffenheit der Welt blieb nichts übrig, als Gottes Allmacht oder seine Güte preiszugeben[36]. Darüber aber herrschte fast allgemeine Übereinstimmung, daß die Einschränkung der Allmacht dem religiösen Gefühle das Erträglichere sei. „Si l'embarras de l'origine du mal vous forçat d'altérer quelqu'une des perfections de Dieu", schreibt Rousseau an Voltaire, „pourquoi vouloir justifier sa puissance aux dépens de sa bonté? S'il faut choisir entre deux erreurs j'aime encore mieux la première"[37]. Genau dasselbe sagte in späteren Jahren Voltaire selbst: „Quand la seule ressource qui nous reste pour le disculper est d'avouer que son pouvoir n'a pu triompher du mal physique est moral, — certes, j'aime mieux l'adorer borné

---

[35] Vgl. für Plato: Zellers Grundriß S. 128; für Aristoteles: ebenda: S. 164. — Für Leibniz: Mayer, Der Optimismus des Leibniz (1886) S. 11.

[36] Die schärfste Formulierung (wenn auch in theologischen Wendungen) findet sich bei King: „From a competition or, if we may be allowed the expression, a Conflict of two Infinites, i. e. Omnipotence and Goodness, evils necessarily arise. These attributes amicably conspire together and yet retrain and limit each other. There is a kind of struggle and opposition between them, whereof the evils in nature bear the shadow and resemblance. Here then, and nowhere else, may we find the primary and most certain rise and origin of evils" (ch. 5, sect. 5, subsect. 7 § 11).

[37] In dem Brief vom 18. August 1756. Was Rousseau hier noch einen Irrtum nennt, wurde später eine positive Überzeugung (vgl. Emile IV und noch entschiedener in der Lettre à Mr. de Beaumont).

que méchant“[38]. Ja, er sprach es ganz unverhohlen aus, Gott sei „véritablement le seul puissant, puisque c'est lui qui a tout formé; mais il n'est pas extravagamment puissant“[39]. Daß Güte das dominierende Element in Gottes Wesen und das eigentliche Motiv der Weltschöpfung sei, hielt man fest.

„Du schufest nicht aus Zorn. Die Güte war der Grund,
Weswegen eine Welt vor Nichts den Vorzug fund,“

sang Haller[40] und sprach damit die Meinung der meisten seiner Zeitgenossen aus.

Die Frage lag nahe, ob Gott nicht durch Unterlassung der Weltschöpfung noch größere Güte bewiesen haben würde. Darauf aber hatte die optimistische Grundüberzeugung des Zeitalters die Antwort bereit: Sein — und wäre es beschränktes und leidvolles Sein — ist unter allen Umständen unendlich besser als Nichtsein. Da also die Verwirklichung einer vollkommenen Welt unmöglich war, so ist es ein Zeichen der unendlichen Güte Gottes, daß er die Existenz unvollkommener Geschöpfe der Nichtexistenz von Geschöpfen überhaupt vorzog. In diesem Sinne sind manche scheinbar paradoxe Sätze zu verstehen, wie: „Die Unvollkommenheit entsprang aus der Unendlichkeit der göttlichen Güte“ oder

---

[38] Lettres de Memmius à Cicéron, 3. Brief.

[39] Dialogues d'Evhémère, II. Dialog. Weitere Stellen bei Sakmann, a. a. O., S. 326, der in der Erkenntnis der Beschränktheit des göttlichen Wesens geradezu Voltaires Lösung für die Theodizeefrage sieht. In der Tat ist der letzte Erklärungsgrund bei Voltaire immer der Hinweis auf die absolute Notwendigkeit alles Seienden. Ich zitiere noch die bei Sakmann nicht erwähnte charakteristische Stelle aus dem Artikel Tout en Dieu des Dict. phil.: „Il est donc nécessaire qu'il y eût du mal? Oui, puisqu'il y en a. Tout ce qui existe, est nécessaire, car quelle raison aurait-il de son existence?“ — Auch Hume betonte die Verträglichkeit eines beschränkten Gottes mit der Tatsache des Übels (Dialoge S. 110).

[40] Ursprung des Übels I, 133—134.

„Gott würde weder mächtig noch gut gewesen sein, wenn er nicht Übel zugelassen hätte“[41].

Aber auch dann bleibt Gottes Güte als Motiv der Weltschöpfung bestehen, wenn man nur die „originalis limitatio creaturarum“ für notwendig, das aus ihr folgende konkrete physische und moralische Übel jedoch für vermeidbar hält. Es läßt sich geradezu behaupten, daß eine in diesem Sinne übellose Welt (welche sehr wohl vorstellbar ist) im ganzen genommen schlechter als die unsrige wäre. Da alles, so argumentiert Leibniz, untrennbar verknüpft und gegenseitig bedingt ist[42], so würde die Entfernung des kleinsten Übels schon die Welt, so wie sie ist, und damit auch die unermeßliche Fülle des Guten in ihr unmöglich machen. Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob das Übel das von Gott gewählte Mittel zur Hervorbringung des Guten sei. Auch für das göttliche Wirken gilt der Satz: non esse facienda mala, ut eveniant bona. Das Übel muß vielmehr in einigen Fällen „zugelassen“ werden als „conditio sine qua non“ der besten Welt. Denn an dem Satze, daß diese Welt in ihrer Gesamtheit unübertrefflich ist, läßt sich nicht rütteln. Er folgt, auch wo sich Einzelheiten nicht erweisen lassen, unmittelbar aus dem Wesen Gottes, von dessen Begriff es unzertrennlich ist, daß er nichts anderes als das Beste schaffen kann. „Je ne saurois vous le faire voir en détail . . . Mais vous devés juger avec moy ab effectu, puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est[43].“ Hier zeigt

---

[41] King, ch. 3, § 2; ch. 5, sect. 5, subsect. 7, § 10—11.

[42] „L'Univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un Océan“ (Theod. § 9).

[43] Theod. § 10. — Die vorher erwähnten Gedanken sind in unzähligen Wiederholungen und Variationen fast über alle Werke Leibnizens zerstreut. Ich führe nur weniges an; das Übel als conditio sine qua non: Theod. § 25, 158 f., Causa Dei § 26 f., das Übel kein „Mittel“: Theod. § 24 f., Causa Dei § 36, 66; eine übellose Welt schlechter als die unsrige: Theod. § 8—10, Causa Dei § 67.

sich in ihrer ganzen Skrupellosigkeit jene Umkehrung des Beweisganges[44], durch welche die Lehre von der besten Welt jeder ernstlichen Prüfung entrückt und zu einem Glaubensartikel gemacht wird, an dem zu zweifeln nicht nur Einsichtslosigkeit, sondern vor allem Irreligiosität und Auflehnung gegen den göttlichen Willen verrät[45].

3. Die Physikotheologie.

In der allgemeinen und notwendigen Beschränktheit der geschaffenen Dinge wurzelt die Möglichkeit des Übels, — aber auch nur seine Möglichkeit. Die Frage, wieviel konkretes Übel in der Welt vorhanden und wie sein Vorhandensein zu deuten ist, ist völlig anderer Art. Hier handelt es sich um Tatsachen, die — leibnizisch gesprochen — ebenso „zufällig" sind, wie alles andere Geschehen, das nach dem Satz vom zureichenden Grunde verläuft[46]. Man kann, ohne irgendein Denkgesetz zu verletzen, annehmen, daß der größte Teil des Weltelends vermeidbar und eine Folge unzweckmäßiger, göttlicher Einrichtungen sei. Diese Meinung zu widerlegen, ist das Grundthema der Physikotheologie, auf deren prinzipielle Bedeutung für die Weltanschauung der Epoche bereits hingewiesen ist.

Im Vordergrund dieser unermüdlichen, bis ins kleinste gehenden Bemühungen[47], die unübertreffliche Konstitution

---

[44] S. oben S. 2.

[45] Es ist charakteristisch, daß diese Zweifler ebenso wie die „unzufriedenen Unterthanen" im weltlichen Staate beurteilt werden; vgl. z. B. Theod. § 15.

[46] „Necessarium est, ut mala sunt possibilia, sed contingens est, ut mala sunt actualia" (Causa Dei § 69).

[47] Zahlreiche und interessante Beispiele für die lächerlichen Ausartungen dieser Teleologie gibt Feuerbach, Bayle (Ausg. von Bolin und Jodl, 1905), S. 146 f. — Man vgl. dagegen die „Regeln der verbesserten Methode der Physikotheologie" bei Kant, Einzig möglicher Beweisgrund usw. Ak.-Ausg. II, 126 f.

des Alls zu Ehren seines Schöpfers zu erweisen, standen auch im 18. Jahrhundert die alten drei Lieblingsobjekte der teleologischen Theologie: der Organismus, der menschliche Geist und die astronomischen Tatsachen[48]. Auf sie hauptsächlich stützte sich die Überzeugung, die im Einzelnen so unergründlich sinnvolle Verknüpfung könne nicht im Ganzen das Werk einer vernunftlosen Macht oder des blinden Zufalls sein. „Seltsam! in der Natur sollte die Idee von einer Ordnung und Vollkommenheit vorhanden sein, die der Natur selbst mangelte! Wesen, welche die Natur hervorbringt, sollten so vollkommen sein, daß sie Unvollkommenheiten in ihrer Einrichtung entdecken könnten; sollten weise genug sein, diejenige Weisheit zu meistern, die sie gemacht hat[49]!“ Den Denkern jenes Zeitalters (den einzigen Hume ausgenommen)[50] erschien nichts einleuchtender und einwandfreier als dieser Schluß von der zweckmäßigen Konstruktion der Welt auf den nach Analogie der menschlichen Zwecktätigkeit wirkenden Gott. „Ein Narr ist, der sagt, ein Uhrwerk beweise keinen Uhrmacher, ein Haus keinen Architekten[51].“

Es ist für die Theodizee bedeutsam, durch welche Bilder sich eine bestimmte Zeit das zweckvolle Schaffen Gottes begreiflich macht. Jener Epoche, welche die erstaunlichsten Triumphe der Mechanik und der mechanistischen Welterklärung erlebt hatte, war am vertrautesten die Vorstellung des göttlichen Mechanikers oder Architekten, des ewigen Geometers oder Ingenieurs (Almighty watchmaker, grand ouvrier, grand fabricateur). Von diesem Gesichtspunkt aus, welcher zuerst von Descartes mit voller Energie erfaßt worden war, ist die Welt eine mit vollkommenster Kunst gebaute Maschine. Selbst Erzbischof King spricht von „the

[48] Vgl. Sakmann, a. a. O., S. 198.
[49] Shaftesbury, Moralisten, S. 431.
[50] Hume, Dialoge, Kap. 5, 10, 11.
[51] Sakmann, a. a. O., S. 206.

automaton of the world“[52]. Und anschaulich sagt Voltaire: „Alles ist Springfeder, Hebel, Winde, hydraulische Maschine, chemisches Laboratorium vom Gras bis zur Eiche, vom Floh bis zum Menschen, vom Sandkorn bis zu den Wolken[53].“ Freilich hat die Idee der „Weltmaschine“ je nach der Eigenart der einzelnen Denker ganz verschiedene Färbung und Tragweite. Bei Shaftesbury z. B. taucht sie selten auf und wird nur für anwendbar erklärt, sofern man „der Maschine einen Geist zugesteht“[54]. Wolff hingegen rückte diese Vorstellung immer entschiedener in den Mittelpunkt seines Systems, je mehr seine Teleologie zu einer platten und äußerlichen Nützlichkeitslehre herabsank[55]. Mit genialem Tiefblick hatte Leibniz dem Geltungsbereich der Maschinen-Analogie seine Grenzen angewiesen. Nur zur Körperwelt verhält sich Gott wie der Erfinder zu einem vortrefflich konstruierten Automaten, zur moralischen, zur Geisterwelt jedoch wie ein Fürst zu seinen Untertanen, ein Vater zu seinen Kindern. Über dem Reich der Natur erhebt sich das Reich der Gnade. In jenem allerdings sind die aus der Mechanik entlehnten Vergleiche anwendbar. Aber erst die Geister sind der große Endzweck der Schöpfung, die wirkliche Offenbarung göttlichen Wesens und (um ein herrliches Wort des jungen Schiller vorauszunehmen) „selige Spiegel seiner Seligkeit“[56].

Am wichtigsten für die Theodizee sind die Versuche der Physikotheologie, auch das anscheinend Zweckwidrige in der Welt als in irgendeinem Sinne zweckvoll zu begreifen. Es handelt sich dabei fast ausschließlich um das sog. „phy-

---

[52] King, Ch. IV, sect. 2, § 4.

[53] Sakmann, a. a. O., S. 200.

[54] Moralisten, S. 418.

[55] Vgl. u. a. Vernünftige Gedanken von der Welt und der Seele des Menschen § 1037 f., 1062.

[56] Hierzu ist hauptsächlich zu vergleichen Leibnizens Monadologie und die „Principes de la nature et de la grâce“ (Gerh. VI, 598 f., 607 f.). S. auch Kuno Fischer, a. a. O. III, 578.

sische Übel", denn das moralische pflegt unter besonderem Gesichtspunkt behandelt zu werden. Jener grausamen und unhaltbaren Lehre, welche das physische Übel als Folge des moralischen, als göttliche Sündenstrafe betrachtet, waren (von den orthodoxen Theologen abgesehen) nur wenig Denker prinzipiell geneigt[57]. Rousseau z. B. gehört in gewissem Sinne zu ihnen. Seinem wütenden Haß gegen die Kultur erschienen die meisten physischen Übel nur als die Frucht oder Begleiterscheinung der menschlichen Dekadenz. Sogar der Tod wird vorwiegend durch Ärzte und Priester zu einem wirklichen Übel gemacht, und die verheerenden Wirkungen des Lissaboner Erdbebens sind nur der angemessene Lohn menschlicher Torheit, denn ohne das verhängnisvolle Zusammenwohnen der Menschen in Großstädten hätten sie nicht diesen furchtbaren Umfang erreicht[58].

Zuweilen läßt Gott das Übel zu um eines Guten willen, das auf andere Art nicht zu erreichen ist. In solchen Fällen wird der Tieferblickende überhaupt von keinem Übel reden, sondern den Gesamtverlauf als heilsame Veranstaltung Gottes erkennen. Das gebräuchlichste Beispiel ist die Tatsache des körperlichen Schmerzes, genauer gesagt, der Schmerzempfindlichkeit aller (insbesondere der höheren) Lebewesen. Diese so bitter empfundene Plage dient in Wahrheit der Erhaltung und Erhöhung des Lebens. Wäre der Weg zum Tode so angenehm wie Essen und Trinken, und lehrten nicht Angst- und Schmerzgefühl, das Ende zu meiden, so wäre die Erde bald entvölkert[59]. Der Schmerz ist der unentbehrliche Warner des Organismus vor schädlichen Einflüssen und drohender Gefahr.

---

[57] Vgl. Leibniz, Theod. § 241, 264 ff. und öfters. Dagegen die ausgezeichneten Ausführungen bei Kant, Einzig möglicher Beweisgrund usw. Ak. Ausg. II, 104—105.

[58] Brief an Voltaire.

[59] King, Ch. IV, sect. 4, § 5.

„ . . . C'est à la douleur même
Que je connais de Dieu la sagesse suprême.
Ce sentiment si prompt dans nos cœurs répandu,
Parmi tous nos dangers sentinel assidu,
D'une voix salutaire incessament vous crie:
Ménagez, défendez, conservez votre vie[60]!"

Genau den gleichen Gedanken, aber physiologisch eingehender begründet, spricht Haller aus:

„ . . . Ein wachsames Gefühl liegt in uns selbst verborgen,
Das nie dem Übel schweigt und immer leicht versehrt,
Zur Rache seiner Not den ganzen Leib empört . . .
In allen Arten Not, die unsre Glieder fäulet,
Ist Schmerz der bittre Trank, womit der Leib sich heilet[61]."

Weil aber die Not (und jedes physisch empfundene Bedürfnis erwächst aus einer solchen und erzeugt sie zugleich) nicht nur den Drang nach augenblicklicher Abhilfe, sondern den Wunsch dauernden Schutzes erweckt, ist sie der mächtige Sporn aller Entwicklung[62], und macht auch den erreichten besseren Zustand durch die Erinnerung des Gegensatzes erst fühlbar und zum Genusse[63].

Nur eine kleine Zahl scharfsinniger Denker hegte an diesen Gedankengängen Zweifel und warf die Frage auf, ob Gott nicht all diese Wirkungen auf eine für die Geschöpfe minder qualvolle Weise hätte erreichen können. Bayle[64] und Hume[65] bejahten diese Frage und selbst Leibniz konnte sich dem Eindruck ihrer Argumente nicht ganz entziehen[66].

---

[60] Voltaire, Discours en vers sur l'homme, Vme Discours: Sur la nature du plaisir.

[61] Ursprung des Übels II, 179 ff.

[62] Ferguson, übers. von Garve, S. 113 f.

[63] Vgl. Leibniz, Theod. § 259.

[64] Réponse aux questions d'un provincial, Kap. 77.

[65] Dialoge S. 111 f.

[66] Theod. § 342; dem widerspricht aber die Zustimmung, welche er Kings Behandlung dieses Themas erteilt, Remarques etc. § 9 (Gerh. VI, S. 408 f.).

An die Fälle, in denen das Übel die conditio sine qua non des Guten ist, grenzt eine Reihe von anderen, wo es als eine unvermeidliche Folge den nämlichen Eigenschaften der Dinge entspringt, welche im allgemeinen zum Heile der Menschen unentbehrlich sind. Auch im Bereiche des göttlichen Schaffens gibt es außer den unmittelbar beabsichtigten noch Nebenwirkungen, — es sind die stoischen *ἐπιγεννήματα*, die hier wieder auftauchen: „Die vortrefflichste Bildsäule kann jemanden verletzen, wenn sie auf ihn fällt.... Durch den gütigsten und weislich eingerichteten Lauf der Sonne muß an einigen Orten manches Ungewitter entstehen[67]." Das Feuer unter der Erdkruste, die Meere und Flüsse, die Luft — all das und die ganze Art seines Wirkens ist für das Dasein der Geschöpfe notwendig, aber diese gleiche Wirkungsart führt gelegentlich zu Erdbeben, Überschwemmungen und Orkanen. Es gibt keine Maschine ohne unerwünschte Reibungen und Nebeneffekte. Das gilt auch von der Weltmaschine. Die Größe der göttlichen Schöpfertat bleibt trotz alledem unermeßlich. „Man kann nicht sagen, daß ein Künstler ein schlechter Arbeiter sei, wenn eine ungeheure Maschine, die er allein gefertigt hat, seit soviel Jahrhunderten, ohne in Unordnung zu geraten, in Gang ist. Wenn ein Mensch eine hydraulische Maschine erfunden hätte, die eine ganze Provinz bewässerte und fruchtbar machte, würde man ihn tadeln, wenn das von ihm gespendete Wasser einige Insekten ertränkte[68]?"

---

[67] Hutcheson, Sittenlehre der Vernunft (Lpz. 1756) Buch 1, Abschn. 9, §6. — Mit besonderem Nachdruck Voltaire, Dialogues d'Evhémère, 2. Dialog.

[68] Voltaire, Historie de Jenni, Cap. 9. — Vgl. übrigens die Verspottung der „Nebenwirkungen" im Candide Kap. 4, wo die aus Amerika eingeschleppte Syphilis als ein „ingrédient nécessaire" in der besten aller Welten bezeichnet wird, denn „si Colombe n'avait pas attrapé dans une île de l'Amérique cette maladie . . . nous n'aurions ni le

Auch diese Nebenwirkungen demonstrieren übrigens auf gewisse Weise die Herrlichkeit Gottes. Denn sie entspringen ja keineswegs dem Versagen oder Ungenügen der Naturordnung, sondern vielmehr ihrer unverbrüchlichen Gültigkeit. Das anscheinend Zweckwidrige ist in Wahrheit durchaus „normal". Feuer, Wasser und Luft wirken genau so gesetzmäßig, wenn sie Unheil verbreiten, als wenn sie Segen spenden. Das gleiche gilt überall, wo wir eine Art „Verirrung" der Natur zu bemerken glauben. Sogar die sogenannten Mißgeburten sind durchaus nach Regeln gebildet[69]. Auch in den Krankheiten wirkt die Natur nicht anders wie gewöhnlich, „weder verkehrt noch irrig, weder nachlässig noch kraftlos, sondern nur durch einen höheren Gegner, durch die siegende Kraft einer anderen, mächtigeren Natur überwältigt"[70]. Der Widerstreit der Kräfte, aus welchem der scheinbar irreguläre Effekt hervorgeht, entspricht in seiner Entstehung wie in seinem Verlaufe durchaus den allgemeinen Prinzipien.

Erwägungen dieser Art lindern zwar keines Geschöpfes Leiden[71], aber sie rechtfertigen es innerhalb des allgemei-

---

chocolat ni la cochenille". — Als eine der vier Hauptursachen alles Übels wird bei Hume (Dialoge S. 116) „die ungenaue Arbeit aller Ursprünge und Prinzipien der großen Maschine Natur" hervorgehoben.

[69] Leibniz, Theod. § 241 f.

[70] Shaftesbury, Moralisten, S. 264 f., der gleiche Gedanke breiter ausgeführt S. 447—449. — Vgl. in diesem Zusammenhang auch Garves Erörterungen über die Natur des körperlichen Leidens, in seinen Noten zu Ferguson S. 375 f. Die nämlichen Argumente finden sich insbesondere in der älteren Stoa. So schrieb z. B. Chrysipp in seinem Buch *περὶ προνοίας* über die Frage: *εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται* (Zeller, Philos. der Griechen III 1, S. 174).

[71] Eben darum traf sie Voltaire, dem sie wie ein Hohn auf den Jammer der Kreatur erschienen, mit seinem bittersten Spott. Vgl. statt vieler anderen Stellen den Art. Tout est bien des Dict. philos., worin er das Leiden eines Kranken bis zu dessen nach der Operation erfolgenden Tode unter dem obigen Gesichtspunkt verfolgt. „Quand une pierre se forme dans ma vessie, c'est une mecanique admirable!"

nen Zusammenhanges. Nur vom Standpunkt eines Einzelwesens oder einer Gruppe von Einzelwesen aus, erscheinen gewisse Vorgänge als physische Übel. Gott aber will gleichsam mit seinem eigenen Maße gemessen sein. Vor seinem Intellekt, welcher das All umfaßt, erscheint die Welt in ihrem ganzen Umfang als zweckmäßige und streng gesetzliche Verknüpfung.

Damit aber ist der Grundfehler aufgedeckt, welcher unser Urteil zu verfälschen und den meisten Klagen über das Dasein zugrunde zu liegen pflegt: die anthropozentrische Betrachtungsweise. Wo sie das Denken beeinflußt, vereitelt sie zugleich jede redliche Naturforschung und jede reine Gotteserkenntnis. Freilich machte sich gerade in der Theodizee des 18. Jahrunderts (wie dereinst in der älteren Stoa[72]) diese Weltauffassung breit, und die uferlosen, bald seichten, bald absurden Bemühungen Wolffs und seiner Nachfolger, alle Dinge der Welt als um des Menschen willen geschaffen und für ihn nützlich nachzuweisen, waren schon damals der Spottlust aller feineren Geister eine willkommene Beute[73]. Jedenfalls hatten die Wolffianer kein Recht, sich in diesem Punkte auf Leibniz als ihren Meister zu berufen. Denn dieser hatte mit jenem weiten und freien Blick, den nur wenige unter seinen Zeitgenossen erreichten[74], das Anrecht alles Geschaffenen auf göttliche Fürsorge erkannt und jedes Überbleibsel verwor-

---

[72] Insbesondere Chrysipp zeichnete sich in dieser Hinsicht aus. S. die Beispiele bei Zeller, Ph. d. Gr. III 1, S. 172 Note 3, 175 Note 2.

[73] Das Witzigste sagte wohl Voltaire (Candide, cap. 1 und vor allem Discours en vers sur l'homme, Disc. VIII), obwohl er selber im Grunde auf dem Standpunkt der Nützlichkeitsphilosophen stand, allerdings unter Anwendung eines anderen und vorsichtigeren Kriteriums (Sakmann, a. a. O., S. 204 f.).

[74] King verwarf gleichfalls die anthropozentrische Weltbetrachtung. Vgl. Ch. IV, sect. 1, § 4 f. — Sehr gut auch Pope, Essay on man, Ep. 1, Vers 131 ff.

fen „de l'ancienne maxime assés decriée, que tout est fait uniquement pour l'homme“[75]. Eine kongeniale Aufnahme und Fortbildung fand dieser großzügige Individualismus erst bei Lessing und Herder, — zumal bei dem letzteren, dessen „Ideen“ ein grandioses Bild des lebenerfüllten Stufenreichs der Welt ganz im Geiste des echten Leibniz entwarfen.

Der tiefste Rechtfertigungsgrund des physischen Übels liegt also darin, daß um diesen Preis die unerschütterliche Sicherheit erkauft werden muß, mit welcher die zu Anbeginn der Welt fixierten Gesetze in alle Ewigkeit gelten. Es gibt keine Ausnahmen und keine Privilegien. Um keines Geschöpfes willen, auch um des Menschen willen nicht, weicht das Weltgeschehen auch nur um Haaresbreite aus den vorgezeichneten Bahnen[76].

. . . The first Almighty Cause
Acts not by partial, but by gen'ral laws[77].

Damit aber rückt eine Frage in den Vordergrund, welche vielleicht nicht mehr streng zur Physikotheologie gehörig, doch ihr gleichsam benachbart und nicht nur für die Theodizee, sondern für das religiöse Leben überhaupt von größter Bedeutung ist: wie weit erstreckt sich die Anteilnahme der

[75] Hauptstellen: Theod. § 118, 194 (a. E.), 246.

[76] Darüber, daß eine Korrektur des Weltlaufs durch „Wunder“ Gottes nicht würdig sei, sind sich fast alle Denker einig, — im Grunde auch Leibniz, der zwar Wunder zuläßt, sie aber so erklärt, daß sie sich von den natürlichen Ereignissen nicht mehr unterscheiden (vgl. z. B. die Korrespondenz mit Clarke und Theod. § 207, 54 f.). Ferner die wirksame Formulierung bei Pope, Ep. 1, Abschn. 6. Der Gedanke, ob Gott etwa zugunsten der Gerechten Ausnahmen machen könne, wird in seinen verderblichen Folgen feinsinnig erörtert bei Hutcheson, a. a. O., § 8; mit stark theologischem Beigeschmack: King, ch. III, sect. 7, § 3. Im Gegensatz zu seiner Zeit führt jedoch Hume in scharfsinniger Darlegung aus, daß allerdings die Mehrheit der Übel vermeidbar wäre, wenn der Lauf der Welt nicht durch allgemeine Gesetze, sondern (wie es einem sehr vollkommenen Wesen durchaus möglich wäre) durch lauter besondere göttliche Willensakte bestimmt würde (Dialoge S. 112 f.).

[77] Pope, Essay on Man, Ep. 1, Vers 145—146.

göttlichen Vorsehung auf das Einzelne? Was gilt der Mensch und sein Leiden vor den Augen Gottes?

Hier zeigen sich zwei Weltanschauungen — beide im Zeitalter der Aufklärung und oft innerhalb der gleichen Person wirksame Mächte — durch einen klaffenden Spalt getrennt. Der christliche Gott zählt die Sperlinge auf dem Dache und die Haare auf des Menschen Haupt. Er kümmert sich um das Kleinste, wie um das Größte mit gleicher Sorgfalt.

> Die Weisheit selbst entwarf der kleinsten Fliege Glück.
> Ihr Schicksal ist bestimmt so gut wie Roms Geschick[78].

Ganz ebenso lehrte der junge Herder: „Gott muß den Menschen als gegenwärtig, als mitwirkend in ihr Leben, auch in die kleinsten Umstände desselben mit seinen Absichten verflochten, dargestellt werden; sonst bleiben die schönsten Lehren vom Allgemeinen her entfernt, tot und öde[79].“ Aber der nämliche Herder eiferte in seiner Reifezeit gegen die sinnlichen Betrachter, die in der Vorsehung einen „Poltergeist in der Ordnung der Dinge“, ein „Gespenst“ erblicken, „das ihnen auf allen Straßen begegnen soll“[80]. Diesen Standpunkt aber, welcher in der modernen Naturanschauung wurzelte, teilten die bedeutendsten Geister der Epoche. So grundverschiedene Naturen wie Pope und Hume, Voltaire und Rousseau waren einig in der Ablehnung der „Einzelprovidenz“, die ihnen Gottes unwürdig und eine Ausgeburt menschlicher Überhebung schien. „Man muß annehmen“, schreibt Rousseau an Voltaire in dem oft erwähnten Briefe, „daß die Einzelereignisse vor den

---

[78] Uz, Theodicee, V. 63—64.

[79] Im 31. der Theologischen Briefe (S. W. X, 335), — demselben, der auf Jakobi einen so starken Eindruck machte, daß er, alle früheren Bedenken vergessend, sich in enthusiastischem Überschwang Herder an den Hals warf (Haym, Herders Lebens II, 273).

[80] Ideen, Buch 15, Kap. 5; Gott (S. W. XVI, S. 485 f.).

Augen des Weltregenten keine Rolle spielen, daß seine Vorsehung lediglich eine allgemeine ist (est seulement universelle) und daß er sich damit begnügt, die Gattungen und Arten zu erhalten und das Ganze zu lenken, ohne sich darüber zu beunruhigen, auf welche Weise jedes Individuum dieses kurze Leben verbringt." Es ist begreiflich, wie leicht diese Gedankengänge, welche der Rechtfertigung des Übels dienen sollten, in ihr Gegenteil umschlagen und zum Ausdruck des furchtbarsten Pessimismus werden konnten. Die Gottheit sorgt nur dafür, daß die große Maschine weiterläuft; der Mensch hingegen ist, wenn man „ohne Vorurteil" urteilt, nicht wichtiger als eine Laus, — ein Insekt, „welches sowohl seiner Art zu leben, als auch seiner Nichtswürdigkeit nach die Beschaffenheit der meisten Menschen sehr wohl ausdrückt"[81]. Gott sieht mit dem gleichen Blick einen Helden und einen Sperling fallen[82]. Was liegt dem Herrn der Welt an dem Schicksal so geringfügiger Geschöpfe wie wir es sind? „Wenn Seine Hoheit ein Schiff nach Ägypten entsendet, kümmert sie sich darum, ob sich die im Schiffe befindlichen Mäuse wohlfühlen oder nicht[83]?" Alle Naturwirkungen werden durch einen Gegensatz von Prinzipien erzielt (z. B. warm und kalt, feucht und trocken, leicht und schwer); eines dieser Antithesenpaare ist auch der Gegensatz von Schmerz und Lust in den Gefühlen empfindender Wesen, und „der wahre Schluß ist, daß die ursprüngliche Quelle aller Dinge gegen all diese Prinzipien vollkommen gleichgültig ist und das Gute nicht mehr dem Übel vorzieht, als Wärme der Kälte, Trockenheit der Feuchtigkeit oder Leichtigkeit der Schwere"[84].

[81] Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Ak.-Ausg. I, 353.

[82] Pope, Essay on Man, Ep. 1; zitiert bei Kant (nach der Übersetzung von Brockes), a. a. O., S. 318.

[83] Voltaire, Candide, cap. 30.

[84] Hume, Dialoge, S. 118.

Wiederum ist es Leibniz, welcher das scheinbar Widerspruchsvolle in seiner Persönlichkeit verknüpft und die innere Vereinigung anbahnt. Er betont auf's entschiedenste, daß Gott nur auf Grund allgemeiner Willensentschlüsse handelt[85], und hält doch gegenüber dem Einwand, daß die Menschen bei Gott nicht mehr gelten als Würmer, an jener Vorsehung fest, welche die kleinen Sperlinge nährt und auch das Winzigste nicht übersieht[86]. Er bekämpft, wie schon erwähnt wurde, die beschränkte Anthropoteleologie, und erfaßt zugleich den bedeutsamsten Gehalt des Christentums in seiner Lehre von dem unendlichen Wert der Menschenseele. „Un seul esprit va tout un monde." „Nihil anima rationali apud Deum pretiosius[87]." An das Reich der Natur schließt sich der Gottesstaat der Geister; der Mensch, in jenem ein winziges Glied, in diesem von unermeßlicher Bedeutung, ist gleichsam ein Bürger zweier Welten[88]. Es ist derselbe Individualismus, den später die großen Persönlichkeiten unserer literarischen Blütezeit mit unmittelbarer Gewalt verwirklichen, — derselbe Dualismus, den Kant auf neuer Basis und mit veränderter Methode bis in seine letzten Tiefen ergründet.

4. Einzel-Übel und All-Harmonie.

Die Rechtfertigung des Einzelnen, auf Grund des Ganzen, deren Wichtigkeit für die Theodizee bereits in der

---

[85] Hauptstellen: Theod. § 204, 206 a. E., insbes. § 337.

[86] Causa Dei §. 116.

[87] Gerh. IV, S. 461, VII, S. 62. — Vgl. Hoffmann, Die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung (1893), S. 53 f.

[88] Die wunderbare Harmonie des Reiches der Natur und des Reiches der Gnade bildet eine der Grundlehren der Leibnizschen Philosophie, zugleich diejenige, welche am meisten religiöse Glut und Wärme ausstrahlt. Sie bildet auch die Grundlage einer phantastischen Eschatologie, die Leibniz nicht nur für „theologice", sondern für „metaphysice" wahr hält (Gerh. IV 480, VI 622, VII 307).

Teleologie hervortrat, gewinnt eine neue Bedeutsamkeit innerhalb der ästhetisch gestimmten Weltbetrachtung, zu welcher das 18. Jahrhundert so sehr geneigt war. Jenes komplizierte System der Neben-, Über- und Unterordnung, in welchem die vollendete Zweckmäßigkeit der Weltordnung sich ausprägt, erscheint vom ästhetischen Standpunkt aus als unvergleichliche Schönheit, als höchste Harmonie des Ganzen bei grenzenloser Mannigfaltigkeit der Teile. Darum ist unter allen Analogien, welche die Art des göttlichen Wirkens unserem Verständnis näherbringen sollen, keine tiefer und treffender als die der künstlerischen Produktion.

Ein Kunstwerk kann nur von denen gewürdigt werden, die es als Ganzes überblicken, denn seine einzelnen Teile enthüllen nur in der Beziehung zu dem gemeinsamen ideellen Mittelpunkt ihre volle Bedeutung. Ist das Universum das vollkommenste aller Kunstwerke, so steht mithin von vornherein fest, daß unsere Urteile über dasselbe notwendig unzulänglich und schief sind. Hier fand das 18. Jahrhundert den unzählige Male wiederholten Zentralgedanken seiner Theodizee, — in der unmittelbar einleuchtenden Erwägung, welche freilich das Problem sogleich dem Bereiche der nüchternen Diskussion entrückt: mangelhaft erscheint uns Gottes Werk, weil wir nur winzige Bruchstücke überschauen; umfaßte unser Blick das All, so würde sich alles in wundervollstem Einklang lösen. Immer wieder klingt es den „censeurs ridicules“ des göttlichen Künstlers entgegen: „vous ne conoissés le monde que depuis trois jours, vous n'y voyés gueres plus loin que votre nés et vous y trouvès à redire“[89]. Die Literatur ist unerschöpflich an Bildern, welche die Enge und Dunkelheit unseres Gesichtskreises eindrucksvoll illustrieren sollen.

---

[89] Leibniz, Theod. § 193.

Welch kleiner Teil der Welt ist Rheens finstres Haus!
Und, Menschen, welche kleine Herde
Seid ihr nur erst auf dieser kleinen Erde[90]!

Wir verstehen von dem Kunstwerk des Alls nicht mehr als die Fliege von der Zeusstatue des Phidias, auf deren Marmor sie dahinkriecht[91]. „O, mein Freund!“ ruft Theokles-Shaftesbury[92], „bedenken Sie die unzähligen Teile der ungeheuren Maschine, wovon wir so wenig begreifen und deren Zweck und Nutzen wir so unmöglich erkennen können, da wir statt der höchsten Wimpel nur etwas von dem inneren Verdeck erblicken und in den innersten Winkel des Schiffes, diesen finsteren Kerker des Fleisches, eingesperrt sind.“ Wir urteilen über die Welt wie Menschen, die in den unterirdischen Salzbergwerken Sarmatiens geboren und aufgewachsen sind und darum meinen, es gäbe überhaupt kein anderes Licht als das armselige Geflimmer ihrer Lämpchen, das kaum ausreicht, die Karren dabei zu schieben[93]. Der Irrtum, der unseren voreiligen Äußerungen zugrunde liegt, ist genau jenem andern analog, welcher vor Kopernikus das astronomische Weltbild verfälschte. Die richtige Einsicht hängt davon ab, daß es gelingt, unseren geistigen Standpunkt dorthin zu verlegen, wo wir in Wirklichkeit niemals Fuß fassen können. Es gilt „das Auge in die Sonne zu stellen“; wenn „alsdann alles wunderbar schön herauskommt, so sieht man, daß die vermeinte Unordnung und Verwirrung unseres Verstandes schuld gewesen, und nicht der Natur“[94].

Durch die ästhetische Weltanschauung wird die Unvollkommenheit der Einzeldinge nicht bestritten, sondern

---

[90] Uz, Theodicee, V. 58—60.

[91] Wieland, Die Natur der Dinge, Buch 1, Vers 545 ff.

[92] Moralisten, S. 358.

[93] Leibniz, De rer. orig. rad. (Gerh. VII, 306). — Die Stelle erinnert an den platonischen Höhlenmythus.

[94] Leibnizens Deutsche Schriften, ed. Guhrauer: Von dem Verhängnisse (II, 51 f.).

in ihrer Notwendigkeit erklärt. Die Rechtfertigung des Übels ergibt sich aus dem Begriffe der Harmonie. Denn Harmonie geht nicht aus der Häufung gleichförmiger Teile, sondern aus der einheitlichen Verknüpfung des Mannigfaltigen hervor. Nun aber gibt es keine Mannigfaltigkeit ohne Individuation: mithin ist, was wir als die Bedingung der Möglichkeit des Übels überhaupt erkannten, zugleich die tiefste metaphysische Voraussetzung des Schönen. Aber auch das konkrete Übel rückt in neue Beleuchtung. Die ausgeprägteste und wirksamste Form der Mannigfaltigkeit ist der Gegensatz. In der Zusammenfassung der Kontraste zu einer höheren Einheit, welche die Eigenart der Teile nicht aufhebt, besteht gleichsam die innerste Lebensfunktion der Schönheit. Darum haben die Übel in der Welt die gleiche Bedeutung wie die Dissonanzen in der Musik und die Schattenpartien im Gemälde[95]: sie beleben und bereichern die Harmonie des Alls. Die unmittelbare Erfahrung bietet Beispiele genug. Dauernder Genuß von Süßigkeiten erzeugt Ekel, ununterbrochene Lust Stumpfsinn und Überdruß[96]. Erst die Krankheit lehrt den Wert des Gesundseins kennen, und ohne gelegentliches Auftreten von Schmerzgefühlen, wäre die angenehme Empfindung nicht als positive Größe fühlbar[97]. In diesem Sinne kann man allerdings sagen, daß

[95] Leibniz, Theod. § 12, 13, 252 und öfters. Der Gedanke kehrt auch bei anderen Schriftstellern häufig wieder. Thomas von Aquino hatte aus der Musik nicht die Dissonanz, sondern die Pause als Beispiel angeführt (silentii interpositio facit cantilenam esse suavem), wodurch die „negative" Natur des Übels besser ausgedrückt wird (vgl. Koppehl, a. a. O., S. 91 ff.).

[96] Leibniz, De rer. orig., Gerh. VI, 307.

[97] Die Erwägung, daß die Harmonie des Ganzen aus dem Widerstreit der Gegensätze hervorgeht, ist eine der ältesten und verbreitetsten innerhalb der Theodizee. Sie ist bereits allseitig entwickelt in der Stoa, die damit ihrerseits — wie so oft — auf Herakleitos zurückgriff. Sie wird von den Scholastikern aufgenommen und entwickelt sich (vom Neuplatonismus her) zu Giordano Brunos Lehre von der coincidentia oppositorum.

es ohne die Übel des Lebens auch keinen Genuß seiner Güter gäbe; es ist wie bei dem sogenannten Schwertertanz: ipsis terriculamentis delectamur[98].

Wenn also aus teleologischen Erwägungen heraus manche Denker zu der Ansicht kamen, daß Gott sich um das Detail des Weltlaufs überhaupt nicht kümmere, so entsprang der ästhetisch gerichteten Weltbetrachtung ein anderes Ergebnis. Der Künstler, der auf harmonische Gesamtwirkung bedacht ist, darf keine Einzelheit vernachlässigen, aber er verurteilt alles Einzelne zur Resignation. Er verzichtet darauf, den Teil so abgerundet und vollkommen zu machen, wie er im Falle isolierter Existenz es sein könnte; er verstümmelt ihn gewissermaßen, damit er dem großen Gesamtplan, auf dessen Verwirklichung es in erster Linie ankommt, sich restlos einfügt[99]. So konnte die Theodizee den paradoxen Ausspruch wagen, daß die Vollkommenheit des Universums sich aus lauter mangelhaften Gliedern zusammensetzt und daß durch jede Verbesserung des Einzelnen die Qualität des Ganzen unfehlbar verschlechtert würde. Ein von Leibniz wiederholter Satz des Thomas von Aquino lautet[100]: Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto. Und noch charakteristischer ist die bei Leibniz nicht zitierte Fortsetzung: Sed si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret bonitatis universi, cuius pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit.

---

[98] Leibniz, De rer. orig. vad., Gerh. VII, 307. — Es ist interessant, daß Leibniz in der Theod. § 12 als weitere Beispiele die Kunst des Seiltanzens und — die Tragödie anführt.

[99] Vgl. insbes. Leibniz, Theod. § 211 f. und die Beispielfälle aus der Mathematik in § 212 und § 242.

[100] Thomas von Aquino, C. gent. III, 71; das Zitat bei Leibniz: Theod. § 214 a. E.

Ein Beispiel von umfassender Bedeutung mag diese allgemeinen Sätze erläutern.

Die Grundform des Weltbaues (gleichsam das Konstruktionsprinzip des göttlichen Kunstwerks) ist die Stufenordnung. Sie führt von den primitivsten Formen der unbeseelten Natur über die niederen Organismen bis zum Menschen und von da durch die Kette der höher organisierten Wesen (Geister und Engel) bis zu Gott. Diese Anschauung, gleichermaßen durch antike Anregungen wie durch Ergebnisse der neuesten Naturforschung bestärkt, fand ihre tiefste metaphysische Fundierung in Leibnizens Monadologie und ihre umfassendste wissenschaftliche Formel in seiner Ausgestaltung des Kontinuitätsgesetzes[101]. Aber sie war auch außerhalb der Leibnizschen Schule im 18. Jahrhundert weit verbreitet und ihre außerordentliche Wandlungsfähigkeit wird ersichtlich, wenn man etwa die Lehren Kings und Popes mit dem universalen Vitalismus Robinets[102] vergleicht. Für die Theodizee ergaben sich aus diesem Weltbilde wichtige Konsequenzen.

Die eigentümliche Vollkommenheit des Stufenreiches der Natur besteht in seiner absoluten Lückenlosigkeit. Der Fortschritt vom Niederen zum Höheren vollzieht sich streng kontinuierlich, in allmählichen Übergängen: natura non facit saltus. Jede Erscheinung ist an ihrer Stelle, und nur an dieser, für die Harmonie des Ganzen unentbehrlich. Darum ist es töricht und eine Quelle verdienter Leiden, wenn ein Geschöpf sich über die ihm anerschaffene Form beschwert und über die Sprosse, die es auf der großen Leiter einnimmt, hinausstrebt; zudem ist ein solches Verhalten ebenso schimpflich wie das eines Soldaten, der den ihm anvertrauten wichtigen Posten um irgendwelcher Unbequemlich-

---

[101] Cassirer, a. a. O., S. 420.

[102] Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Bd 1, S. 388f.

keiten oder Gefahren willen verläßt[103]. Jedes Wesen hat seine eigentümlichen Vorzüge und Mängel, und gerade in der Betätigung dieser seiner individuellen Wesensart beruht sein unersetzlicher Wert für das Universum[104]. Sein Verschwinden würde ein „vacuum formarum"[105], eine leere Stelle in der Schöpfung hervorbringen und ihren Zusammenhang zerreißen. Aus dem Fehlen eines einzigen Gliedes der ungeheuren Kette, dem Wegfall nur eines Atoms folgt ein toto genere anderes Weltall, und da das gegenwärtige unter allen möglichen das beste ist, so könnte jede Veränderung nur eine Verschlechterung sein. Am prägnantesten ist diese dem Zeitalter so geläufige Lehre, gegen welche — von ganz verschiedenen Standpunkten ausgehend — nur Voltaire und Lessing[106] energischen Protest erhoben, von Pope ausgesprochen worden:

> . . . all must full or not coherent[107] be
> And all, that rises, rise in due degree . . .
> . . . On superior pow'rs
> Were we to press, inferior might on ours:

---

[103] Adam Smith, Theory of moral sentimente, vol. II, part. VI, sect. 2, chap. 2.

[104] Eine außerordentlich wirksame Illustration dieser Lehren, zugleich eine Ironisierung der Weltverbesserungsvorschläge einzelner Geschöpfe findet sich in einer Reihe Lessingscher Fabeln; vgl. Schrempf, a. a. O., S. 38.

[105] Leibniz, Theod. § 14.

[106] Voltaire bestritt (insbesondere in der Préface zum Poème sur le désastre etc., aber auch sonst: vgl. Sakmann, a. a. O., S. 191) sowohl die Kontinuität der Entwicklungsreihe, als auch die Behauptung, daß alle Geschehnisse eine Wirkung haben und darum von prinzipiell gleicher Wichtigkeit innerhalb des Weltganzen seien. Lessing bekämpfte hauptsächlich den Popeschen Begriff der „full creation", dem er die Leibnizsche Idee der durchgängigen wechselseitigen Verknüpfung entgegensetzte; aber auch hier (wie in der Schrift „Pope — ein Metaphysiker" noch öfter) neigte er zur Konstruktion unversöhnlicher Antithesen, wo in Wahrheit „Schattierungen ineinander fließen" (vgl. Erich Schmidt, Lessing, Bd. 2, S. 609 ff.).

[107] Lessing möchte hier ohne Grund korrigieren „or all coherent be" (Pope — ein Metaphysiker, Erster Abschn., 2. Satz).

Or in the full creation leave a void,
Were, one step broken, the great scale's destroy'd:
From nature's chain whatever link you strike,
Tenth or ten thousandth, breaks the chain alike.
And if each system in gradation roll
Alike essential to th'amazing whole,
The least confusion but in one, not all
That system only, but the whole must fall[108] . . .

Die einzelnen Glieder des Stufenreiches stehen zueinander im Verhältnis der Über- und Unterordnung. Daher ist, was man in neuerer Zeit den „Kampf ums Dasein" zu nennen pflegt, kein Übel, sondern ein charakteristischer Bestandteil der All-Harmonie. Die Unentwegtheit des optimistischen Weltverschönerungsstrebens tritt vielleicht nirgends verblüffender hervor als hier, wo sogar die furchtbare Tatsache des unablässigen Vernichtungskrieges aller Geschöpfe in den rosigsten Farben gemalt wird. Wenn eine Tierart der anderen zum Fraße bestimmt ist, sagt Hutcheson, so ist es für diese vorteilhaft und jene erleidet nichts als den Tod, der sie sonst vielleicht langsamer und martervoller ereilen würde[109]. Ähnlich argumentierte selbst Voltaire in seiner Frühzeit[110]. King findet noch eine besondere Wendung, die Güte des Schöpfers zu erweisen. Gott — so führt er aus — hätte allerdings den höheren Tieren ausschließlich leblose Stoffe zur Nahrung anweisen und entsprechende „Maschinen" zur

---

[108] Pope, Essay on Man I, 45—46, 241—250.

[109] Hutcheson, a. a. O., § 6; der gleiche Gedanke bei Shaftesbury, Moralisten, S. 262 f. — Gegenüber den Ausführungen Hutchesons, daß, wenn ein boshaftes Prinzip die Welt regierte, es sich nicht mit dieser notwendigen Aufopferung einiger Geschöpfe begnügt, sondern Marterwerkzeuge und nutzlose Quälereien erfunden hätte, ist es interessant, etwa Schopenhauers Aufsatz über den „Willen in der Natur" zu vergleichen.

[110] Z. B. in den Elements de la philosophie de Newton, Première partie, chap. 1: De Dieu. Später gibt gerade Voltaire die schonungslosesten und erschütterndsten Darstellungen des grausamen Kampfes in der Natur.

Hervorbringung der nötigen Stoffmengen schaffen können. Da aber die Vollkommenheit des Universums mit der Fülle des in ihm realisierten Lebens wächst, so „belebte Gott die Maschine, welche für die höheren Tiere Vorrat liefert, was sowohl gnädig, wie vorsorglich gehandelt war: denn durch dieses Mittel gewann er der Welt so viel Leben, als in den Tieren ist, welche anderen als Nahrung dienen; zugleich aber erfreuen sich diese selbst einer gewissen Art von Leben und sind noch von Nutzen für die übrigen . . . Auch ist es kein hartes Los, zur Speise eines edleren Tieres bestimmt zu sein, denn nur unter dieser Bedingung wurde ihnen ja das Leben verliehen, dessen sie sich sonst überhaupt nicht erfreut hätten“[111]. Der Weltprozeß ist also ein ungeheurer Kreislauf gegenseitigen Gebens und Nehmens, denn in gewisser Weise dienen auch die höheren Geschöpfe wieder den niederen und sind ihnen unentbehrlich. Selbst der Mensch ist in diesen Zirkel eingeschlossen: sein Tod nützt den tierischen und pflanzlichen Organismen, die sich von seinen stofflichen Überresten ernähren[112].

> One all-extending, all-preserving soul
> Connects each being, greatest with the least;
> Made beast in aid of man and man of beast;
> All served, all serving: nothing stands alone;
> The chain holds on, and where it ends, unknown[113].

Der Mensch, welcher gleich den anderen Geschöpfen nur ein Glied in der unermeßlichen Reihe ist, hat dennoch (wie sich bereits in anderem Zusammenhang ergab) eine durchaus einzigartige Stellung. Eine Doppelnatur wie die seinige kann im ganzen Umkreis des Geschaffenen nur einmal existieren, denn er bildet zugleich die oberste Stufe

---

[111] King, a. a. O., ch. IV, sect. 5, § 5.

[112] Vgl. über diese beliebte Argumentation Voltaires Vorrede zum Poème sur le désastre und Rousseaus Erwiderung darauf.

[113] Pope, a. a. O. III, 22—26.

der Tierheit und die unterste des Geisterreiches. Es ist eine unsinnige Frage, ob ein solches Zwittergeschöpf nicht besser ungeschaffen geblieben wäre. Die Lückenlosigkeit der Schöpfung machte die Existenz eines Wesens, wie der Mensch es ist, notwendig.

> . . . In the scale of reas'ning life 'tis plain,
> There must be, somewhere, such a rank as man[114].

Fast alle Klagen des Menschen über sein Geschick rühren daher, daß er diese seine Sonderstellung in der Natur verkennt. Er muß selbstverständlich hinter mancher Tierart an Kraft und Gewandtheit, hinter den vermuteten höheren Wesen an geistig-sittlicher Vollkommenheit zurückstehen. Seine törichte Anmaßung aber greift nach oben wie nach unten über die Grenze hinaus, statt die Vorzüge seiner eigentümlichen Anlage dankbar zu erkennen. So folgt die Unfähigkeit des Menschen zum Fliegen daraus, daß seine anatomische Struktur ganz auf die Vorherrschaft des Gehirns eingerichtet ist[115]. Die lange Dauer seines Pflege- und Schutzbedürfnisses in der Jugend ist die Ursache der sozialen Bedürfnisse und der Ausgangspunkt aller sozialen Tugenden[116].

> Why has not man a microscopic eye?
> For this plain reason, man is not a fly;
> Say what the use, were finer optics giv'n,
> T'inspect a mite, not comprehend the heav'n[117]?

Der Mensch ist ein Mischwesen, aus zwei heterogenen Naturen zusammengefügt: „zweideutig Mittelding von Engeln und vom Vieh!" redet Haller ihn an[118] und ent-

---

[114] Pope, a. a. O. I, 47—48.
[115] Shaftesbury, Moralisten, S. 372 f.
[116] Ebenda, S. 382 f. Ähnlich: Rousseau, Emile, Buch 1, § 4.
[117] Pope, a. a. O. I, 193 f.
[118] Ursprung des Übels II, 107 f., vgl. oben S. 46 Anm. 95. — Der gleiche Gedanke bei Uz, Theodicee, V. 109 f., Gott der Weltschöpfer, V. 145 f.

hüllt damit die Quelle seines Stolzes wie seiner Leiden. Auch hier liegt ein wichtiger und folgenreicher Gedanke der Theodizee. Die Auffassung des Menschen als eines „Mittelwesens", einer sinnlich-geistigen Doppelnatur, bildet — in unmittelbarer Anknüpfung an die Monadenlehre — noch das Leitmotiv in Herders grandioser Schilderung der Welt als eines „Stufenreiches aufsteigender Formen und Kräfte"[119] und findet ihre tiefste Ausprägung schließlich in der Kantischen Philosophie.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß im 18. Jahrhundert, während die Teleologie so oft ins Platte und Abgeschmackte sich verlor, aus der Vorstellung der All-Harmonie und ihres überwältigenden, alle Flecken überstrahlenden Glanzes das religiöse Gefühl immer wieder Kraft und Wärme sog. Die Nüchternheit und bildnerische Armut der „Vernunftreligion", welche selten die Tiefen des menschlichen Innenlebens erschütterte und der Kunst fast nirgends lebensvolle und fruchtbare Motive bot[120], erschien an diesem einzigen Punkte überwunden, wo die ästhetische Weltbetrachtung unmittelbar zum Organ der Frömmigkeit erhoben war. Hier wurzelt der hinreißende Hymnenschwung Herders und Shaftesburys[121], hier ist die unerschöpfliche Quelle der Dichtungen, welche das Thema „Gott in der Natur" bald dilettantisch, bald konventionell gewandt, bald mit originaler Meisterschaft variieren. Daß dieser universalistische, ästhetisch gestimmte Optimismus seiner begrifflichen Struktur nach völlig neuplatonischen Charakters ist, wurde schon

---

[119] Der Mensch als „Mittelgeschöpf" inbes. in Buch I u. II der „Ideen".

[120] Diese künstlerische Unfruchtbarkeit illustriert Stephen durch einen interessanten Vergleich zwischen Popes Essay und dem (gleichfalls als Theodizee gedachten) „Paradise lost" von Milton (English Thought II, 349 ff.).

[121] Vgl. bei Shaftesbury insbesondere den von Herder in freien Rythmen übersetzten Hymnus an die Natur (Moralisten, S. 455 f.).

früher erwähnt[122]; am deutlichsten wird es bei Shaftesbury an den Stellen, wo er vom Eindruck der einzelnen Dinge aus zum Anblick des „ersten Genius" oder der „Urschönheit" vorzudringen strebt[123]. Auch hier hat Pope die Grundüberzeugung seiner Zeit in überaus feingeschliffenen Versen von programmatischen Charakter zusammengefaßt:

All Nature is but Art, unknown to Thee[124];
All Chance, Direction, wich thou canst not see;
All Discord, Harmony not understood;
All partial Evil, universal Good;
And, spite of Pride, in erring Reason's spite,
One truth is clear: Whatever is, is right[125]!

Der Satz: Whatever is, is right (Tout est bien)[126] ist neben der Leibnizschen Formel von der „besten aller mög-

---

[122] S. oben S. 9 f., 17 f.

[123] Moralisten, S. 301 u. 490. — Daß die Vergleichung des göttlichen Schaffens mit der künstlerischen Tätigkeit des Menschen sich bei Leibniz in voller Klarheit finde, ist, so oft es auch behauptet wird (vgl. u. a. Kuno Fischer, Bd. 3, S. 536; Cassirer, a. a. O., S. 469) sehr diskutabel. Von den Stellen, welche als Beweis angeführt zu werden pflegen (Princ. de la nat. et de la grace § 14; Monad. § 83; Syst. nouveau § 5), läßt sich nachweisen, daß sie nicht von Kunst im eigentlichen Sinne reden. Auch Theod. § 147, wo das Wort „art" allerdings gebraucht wird, sind (wie schon das lateinische Zitat beweist) Errungenschaften der Technik gemeint. Ohne weiteres ist jedoch zuzugeben, daß jener Gedankengang, den Schiller später als seine „Kunstidee" bezeichnete, aus dem tieferen Geiste des Leibnizianismus herausgewachsen und eine seiner bedeutsamsten Fortbildungen ist (vgl. auch Sommer, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller, S. 377).

[124] Vgl. das berühmte Wort, das Voltaire der Natur in den Mund legte: „Man nennt mich Natur, und ich bin doch ganz Kunst" (Art. Nature im Dict. philos.).

[125] Pope, a. a. O. I, 289 f.

[126] Es war wohl etwas überscharf und gewiß nicht der Meinung Popes entsprechend, wenn Lessing (Pope ein Metaph., Erster Abschn. Schlußsatz) einen feinen Unterschied daraus herleiten wollte, daß Pope den Ausdruck „right" und nicht „good" oder „well" gebraucht, also nur gesagt habe, daß alles „recht" (d. h. auf allgemeinen Gesetzen beruhend), nicht aber daß es „gut" (d. h. in seiner allgemeinen Gesetz-

lichen Welten" das meistgebrauchte Schlagwort des Optimismus im 18. Jahrhundert gewesen, die Devise seiner Anhänger und der beliebteste Angriffspunkt der gegnerischen Kritik[127]. —

Eine eigenartige Umbiegung des optimistischen Grundgedankens, welche erst gegen Schluß der hier behandelten Epoche in ihrer vollen Bedeutung hervortrat, bedarf noch der Erwähnung.

Man hatte das vielerörterte Verhältnis des mangelhaften Einzelnen zum vollkommenen Ganzen zunächst fast ausausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Koexistenz betrachtet. Erst allmählich lernte man würdigen, daß auch innerhalb der unaufhörlichen Sukzession des Weltgeschehens die gleiche Beziehung obwaltet. Der Gegensatz des Einzeldinges zum All, des Individuums zur Gattung ist nicht nur der des Engeren zum Weiteren, sondern auch der des Vergänglichen zum Dauernden. Der Gedanke, daß der Ausgleich des Mangelhaften innerhalb verschiedener Zeit-

---

mäßigkeit stets mit den göttlichen Absichten übereinstimmend) sei. — Rousseau (in seinem Brief an Voltaire) schränkte den optimistischen Überschwang durch den Vorschlag ein, daß man statt: Tout est bien, lieber sagen möge Le tout est bien oder Tout est bien pour le tout. — Ebenso Kant: „daß das Ganze das Beste und alles um des Ganzen willen gut sei" (Vers. ein. Betr. über den Opt. II, 35).

[127] Hier ist vor allem Voltaire zu nennen, welcher in Dictionnaire philosophique unter dem Stichwort Tout est bien und an zahlreichen anderen Stellen die optimistische Formel unbarmherzig zerpflückt. In dem Aufsatz „Il faut prendre un parti" (1772) heißt es geradezu: ceux qui ont crié que tout est bien sont des charlatans, und nachdem er nachgewiesen hat, daß die meisten Verbreiter dieser „mauvaise plaisanterie" unglückliche Menschen waren (was schon im Poème sur le dés. betont war: vous criez Tout est bien! d'une voix lamentable), ruft er aus: „Qu'on me donne du moins des heureux qui me disent: Tout est bien". Der Satz hat nur in dem Sinne Bedeutung, daß beim Menschen „les lois physiques et mathématiques sont très bien observées dans sa structure". S. oben S. 68 Anm. 71. — Vgl. auch oben S. 35 f. über die Preisfrage der Berliner Akademie im Jahre 1753.

epochen sich vollziehen könne, bot, in seiner Tiefe erfaßt, ganz neue Perspektiven für die Theodizee. Der durchaus individualistischen und unhistorischen Denkweise der Aufklärung blieb diese Einsicht freilich fremd[128]. Geniale Ansätze finden sich bei Leibniz[129]. Seine Nachfolger griffen Einzelnes äußerlich auf[130], ohne den Geist des Meisters zu spüren. Dieser feierte herrliche Auferstehung in der deutschen Geschichtsphilosophie der klassischen Zeit, vor allem bei Lessing und Herder. Erst Lessings großartige und tiefsinnige Konzeption eines allmählichen geistigen Aufstiegs der Menschheit, bei welchem jede an sich unvollkommene Stufe das notwendige Stück eines umfassenden göttlichen Erziehungsplanes bildet, enthielt jenen befreienden Grundgedanken, den man als „Theodizee der Geschichte" zutreffend charakterisiert hat[131]. In einem neuen Sinne löst sich nunmehr das Einzelübel in der Allharmonie, die Unzulänglichkeit des Individuums und der konkreten Epoche im Gesamtverlauf der Geschichte und des ewigen Lebens der Menschheit. In der allseitigen Durchdringung und begeisterten Verkündigung dieses Gedankens bestand Herders folgenreichste Tat. Die „Epopee Gottes durch die Jahrtausende", den „Gang Gottes über die Nationen"[132] ausfindig zu machen, — die Rechtfertigung der Weltvernunft ihrem vollen Umfange nach vom Reich der Natur auf das

---

[128] Das gilt auch von den Schriftstellern, welche die Geschichte schon prinzipiell bei Fragen, die mit dem Theodizeeproblem zusammenhängen, heranziehen; s. Garves Noten zu Ferguson, über den Nutzen universalhistor. Betrachtung, S. 300 f.

[129] Vgl. Cassirer, a. a. O., S. 442 f.

[130] So z. B. das Beispiel der Tat des Tarquinius aus dem Valla-Leibnizschen Mythus, das sich u. a. in Uzens Theodicee und in dem von D'Alembert verfaßten (übrigens mit einer Ablehnung des Optimismus endigenden) Artikel „Optimisme" der Encyclopédie wiederholt findet.

[131] So z. B. Kuno Fischer III, 676 f. Über die Vorgeschichte der Erziehungsidee, s. Erich Schmidt II, 629 f.

[132] Auch eine Philosophie usw. (S. W. V, 559, 565).

Gebiet der geschichtlichen Entwicklung auszudehnen, war seine gewaltige Aufgabe und sein unsterbliches Verdienst[133].

5. Ursprung und Folgen des Bösen.

Die Frage nach dem Ursprung des moralischen Übels, obwohl in gewissem Sinne die dringendste und für religiöse Gemüter am meisten beunruhigende der Theodizee, kann in diesem Überblick verhältnismäßig kurz behandelt werden. Die Reflexionen, welche das 18. Jahrhundert in diesem Zusammenhang anstellte und anstellen mußte, greifen teils über den Rahmen der Theodizee hinaus, teils gehören sie überhaupt nicht mehr in das Gebiet der Philosophie, selbst wenn dieser Begriff im weitesten Sinne genommen wird. Denn hier ist der eigentliche Tummelplatz der theologischen Spekulation, jener endlosen Streitigkeiten über Erbsünde, Prädestination und Gnadenwahl, von deren Umfang die von diesen Interessen noch ganz erfüllte Leibnizsche Theodicée das beste Bild gibt. Zudem aber taucht mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen unmittelbar und unvermeidlich das große Problem der menschlichen Willensfreiheit auf, ohne daß es in einer Betrachtung, welche lediglich der Theodizee gewidmet ist, seiner materiellen Bedeutung nach erschöpft oder auch nur methodisch richtig angefaßt werden könnte. Darum mögen einige Andeutungen genügen, bei welchen alles spezifisch Theologische nach Möglichkeit ausgeschaltet und die Diskussionen über die Willensfreiheit absichtlich nur gestreift werden sollen.

Dem 18. Jahrhundert, welches im Bewundern der physischen Naturordnung so gerne schwelgte, war die völlig

---

[133] Daß insbesondere der erste Teil der „Ideen“ die Ausdehnung der Theodizee auf die Geschichte und die ganze raumzeitliche Schöpfung zum Thema hat und insofern von der Vorrede bis ans Ende ein erweitertes Gegenstück zu Shaftesburys „Rhapsodie“ ist, wird Haym II, S. 270 hervorgehoben.

andersartige Beschaffenheit der moralischen Welt besonders unerträglich. Dort schien Regelmäßigkeit und Harmonie, hier Anarchie und Chaos zu herrschen. Sogar der sanfte Mendelssohn betont, daß während „in dem physischen Teile des Menschen" sich lauter Ordnung und Weisheit offenbart, in dem gesellschaftlichen und sittlichen Leben des Menschen, soviel wir hier davon übersehen können, „die Spuren dieser göttlichen Eigenschaften ganz unkenntlich sind"[134]. Darum verfiel die Theodizee zuweilen auf die einfache Auskunft, die Schranken zwischen beiden Welten einzureißen und das Böse nicht wie eine Erscheinung sui generis, sondern als wesensgleich mit dem physischen Übel anzusehen[135]. Alsdann konnte man die Argumente, welche zur Rechtfertigung des letzteren bereit lagen, auch auf das moralische Übel anwenden und fragen, warum menschliche Schurkerei weniger als Erdbeben, Seuchen und giftige Tiere mit den Absichten eines gütigen Gottes verträglich sein sollte.

> If plagues or earthquakes break not Heavn's design,
> Why then a Borgia and a Catiline[136] ?

Es lag nahe, eine Parallele zu ziehen zwischen der körperlichen Anlage, welche die Quelle der Schmerzempfindlichkeit, und der seelischen Konstitution, welche die Quelle der Reizbarkeit des Willens und damit des moralischen Übels ist[137]. Ähnlich wie die Schmerzen und schmerzlich empfundenen Bedürfnisse sind die Leidenschaften die unentbehrlichen Triebkräfte der menschlichen Aktivität und

---

[134] Phädon, Drittes Gespräch (Ausg. von Brasch I, S. 237 f.). — Ähnlich: Shaftesbury, Moralisten, S. 234 u. (die Widerlegung des Einwandes) S. 361 f.

[135] Das Verhältnis des moralischen zum sog. metaphysischen Übel wird in der Regel so aufgefaßt (s. oben S. 56), daß das letztere den Grund der Möglichkeit des ersteren enthält. Für Leibniz zu vgl. Trepte, a. a. O., S. 24 f.

[136] Pope, a. a. O. I, 155—156.

[137] So z. B. King, ch. IV, sect. 4.

Vervollkommnung. „Ein Wesen, das keine moralischen Übel oder keine Unvollkommenheiten in sich gewahr würde, könnte keine Triebfedern zur Verbesserung haben[138]."

> Better for us, perhaps, it might appear,
> Where there all harmony, all virtue here;
> That never air or ocean felt the wind;
> That never passion discompos'd the mind.
> But all subsists by elemental strife
> And passions are the elements of life.
> The general Order, since the whole began,
> Is kept in Nature and is kept in Man[139].

Insbesondere aber für den Bestand der menschlichen Gesellschaft ist die Ausstattung der Menschen mit Eigenliebe und mit Leidenschaften, woraus allerdings Begierden, Kriege, Streit notwendig folgen, eine conditio sine qua non[140].

An späterer Stelle[141] wird zu zeigen sein, welche dominierende Rolle dieser Gedankengang auch in der Kantischen Geschichtsphilosophie spielt. Der Egoismus ist die Quelle alles Bösen, aber ohne Egoismus kein Antagonismus, ohne

---

[138] Ferguson, a. a. O., S. 114—115.

[139] Pope I, 165—172.

[140] Voltaire im Art. Puissance im Dict. phil. — Im Grunde ist auch die nationalökonomische Theorie von Adam Smith, welche aus dem freien Spiel der egoistischen Interessen das wertvollste Ergebnis für das Ganze herleitet, ein Anwendungsfall dieser Lehre (ähnlich Leslie Stephen, a. a. O. II, 320). — Hier liegt wohl auch das eigentliche Motiv und satirische Verdienst von Mandevilles genialer „Bienenfabel" (vgl. oben S. 13 Anm. 3). Sie entlarvt die ganze Hohlheit der optimistischen Schwärmerei, denn die berüchtigte Formel „private vices public benefits" ist nichts anderes als die konsequente Anwendung oder Exemplifizierung jener anderen: All partial ill is universal good. Indem die Gutgesinnten sich so maßlos über Mandeville entrüsteten, ohne auch nur zu merken, daß er lediglich die Folgerungen aus ihren eigenen Lehren zog, entlarvten sie in ergötzlicher Weise ihre Oberflächlichkeit und Unfähigkeit, dem von ihnen so gepriesenen Leben wirklich ins Angesicht zu sehen.

[141] Vgl. unten S. 199 f.

Antagonismus keine Entwicklung. So gilt auch von dem moralischen Übel die Lehre, daß alle Einzelmängel dem Ganzen dienen, und der Grundsatz bleibt unangetastet: Permettre le mal, comme Dieu le permet, c'est la plus grande bonté[142].

Wo das Böse als ein vom natürlichen Übel verschiedenes Phänomen besonderer Art empfunden wird, ist das Bedürfnis nach einer „Rechtfertigung" Gottes besonders lebhaft. Denn nichts ist mit Gottes unendlicher Güte weniger vereinbar, als die furchtbare Härte, mit der er die Verfehlungen der von ihm selber sündig geschaffenen Wesen bestraft, und gegen keine kirchliche Lehre empörte sich der philanthropische Geist des 18. Jahrhunderts so sehr wie gegen das Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen. Die Theodizee hatte nur zwei Auswege: entweder die Realität des Bösen oder die Realität des göttlichen Wesens einzuschränken. Das erste leistet die in anderem Zusammenhang bereits besprochene „Privationstheorie"[143], deren wichtigster Anwendungsfall hier gegeben ist. Das zweite wird am deutlichsten bei der Leibnizschen, von Wolff und seiner ganzen Schule übernommenen Konstruktion der göttlichen „voluntas permissiva". Gott will das Böse nicht, aber er muß es zuweilen zulassen, um eines überwiegenden Guten willen, das sonst nicht realisierbar wäre. Denn auch die göttlichen Willensentschlüsse sind nicht restlos ausführbar, sondern schränken sich gegenseitig ein[144]. Das göttliche „permittere" ist aber lediglich ein „non impedire"[145]. Man kann weder sagen, daß Gott das Böse unmittelbar hervorbringe, noch daß es überhaupt irgendwie Gegenstand seines Willens

---

[142] Leibniz, Theod. § 121. — Vgl. Pope, Essay on Man, Ep. 2 u. 3.

[143] Vgl. oben S. 57 f.

[144] Vgl. über die voluntas antecedens und consequens, oben S. 58.

[145] Daß diese negative Auffassung nicht ganz konsequent durchgeführt ist, vgl. Willareth, a. a. O., S. 20—21.

sei. Objekt der voluntas permissiva ist nicht „id, quod permittitur", sondern „permissio ipsa"[146].

Das wichtigste Gut, um dessentwillen die „Zulassung" des moralischen Übels erfolgt, ist die menschliche Freiheit.

> Denn Gott liebt keinen Zwang; die Welt mit ihren Mängeln
> Ist besser als ein Reich von willenlosen Engeln . . .
> Gott, der im Reich der Welt sich selber zeigen wollte,
> Sah, daß, wenn alles nur aus Vorschrift handeln sollte,
> Die Welt ein Uhrwerk wird, von fremdem Trieb beseelt,
> Und keine Tugend bleibt, wo Macht zum Laster fehlt[147].

Hier lag freilich ein überaus bedenklicher Punkt. Fast alle bedeutenden Denker auf dem Gebiete der Theodizee — eigentlich nur King[148] und Crusius ausgenommen — waren Deterministen. Aber keiner wagte gerade in der Theodizee uneingeschränkt die einzig mögliche Konsequenz zu ziehen. Denn der „freie Wille" erschien, nachdem die mythologischen Behelfe unbrauchbar geworden waren, als das tauglichste Mittel, die Ursachenkette zwischen Gott und der Sünde zu zerreißen, „das höchste Wesen von allem Anteil an diesem verkehrten Werke freizusprechen und daher letzteres ohne Gottlosigkeit zu schmähen"[149]. Daher findet sich immer wieder — selbst bei so grundverschiedenen scharfsinnigen Denkern wie Leibniz und Voltaire — die Erscheinung, daß neben der sorgfältigsten Darstellung der menschlichen Willensgebundenheit in grellem Widerspruch und ohne jeden Versuch einer Vermittlung behauptet wird: Gott habe dem Menschen als auszeichnendes Vorrecht die freie Willens-

---

[146] Causa Dei § 28.

[147] Haller, Ursprung des Übels II, Vers 33—34, 53—56.

[148] Weshalb er sich auch von Leibniz die bekannte gründliche Widerlegung gefallen lassen mußte: Gerh. VI, 400 ff., insbes. § 12 ff.

[149] Shaftesbury, Moralisten, S. 246. Die hier zitierte Stelle, welche eigentlich nur von der Prometheus-Sage und kosmogonischen Hypothesen der Inder redet, wird auch von Gizycki (Die Philosophie Shaftesburys, 1876, S. 192) als Abfertigung der Lehre vom „freien Willen" gedeutet.

bestimmung gelassen und aus dem Mißbrauch dieser Freiheit entspringe das moralische Übel[150]. Daß dieser Widerspruch oftmals gar nicht als solcher empfunden wurde, lag im Charakter der Zeit. Gerade von Leibniz aber wird sich das schwerlich annehmen lassen und die Unterscheidung des exoterischen und esoterischen Charakters seines Denkens ist hier ganz besonders am Platze. Leibniz beweist in mehreren Schriften — allerdings nicht in der Theodicée[151] — das klarste Verständnis dafür, daß Gott, auch wenn seine unmittelbare Mitwirkung an der einzelnen unsittlichen Handlung verneint wird, im tiefsten Grunde doch Urheber auch dieser Handlung bleibt. Denn jedenfalls kann von Freiheit des Menschen immer nur in dem Sinne die Rede sein, daß er ohne äußeren Zwang (als welcher auch die göttliche Präscienz nicht zu betrachten ist) sich im Widerstreit der Motive auf Grund seines Charakters entscheidet. Alles Tun des Menschen entspringt notwendig seiner individuellen Wesensart: daran hat Leibniz unerschütterlich festgehalten und das Phantom der indifferentia aequilibri stets (auch in der Theodicée) mit rastloser Energie bekämpft. Jedes Individuum aber ist ein Teil der Welt, welche in statu possibilitatis mit allen Komplikationen dem göttlichen Geiste gegenwärtig war. Somit steht die Sache so, daß die Seele allerdings die Fähigkeit hat, zu wählen; „indessen ist es richtig, ja von aller Ewigkeit her sicher, daß eine bestimmte Seele sich dieser Fähigkeit unter diesen und jenen gegebenen Umständen nicht bedienen wird“[152]. Die gottgeschaffene Individualität des Menschen ist der Quell seiner Taten: hier

---

[150] Hauptstellen für Leibniz: Causa Dei § 101 f., Theod. § 277 f., 288 f. u. oft. Zum Erweise des Leibnizschen Determinismus bedarf es hier keiner Belegstellen. Für Voltaire vgl. Hist. de Jenni, cap. 9; über die Entwicklung seines Determinismus: Sakmann, S. 355 f.

[151] Die flaue und zweideutige Haltung der Theodicée s. z. B. in den §§ 28, 151 und 264.

[152] Metaphys. Abhandlung (1687), § 30.

liegen die harten Knoten, die mit keinem Alexanderschwert aufzulösen, die „Mauerbrecher", denen keine theologischen Festungen zu widerstehen imstande sind[153]. An Stelle des Versuches einer „Rechtfertigung" Gottes bleibt nur die Frage, warum wohl das höchste Wesen einen bestimmten Menschen trotz der im voraus erschauten Gewißheit, daß er sündigen werde, hat wirklich werden lassen. „Auf diese Frage aber darf man hier auf Erden keine Antwort erwarten"[154], — es bleibt nichts übrig als Unterwerfung unter das Unerforschliche. Das predigt schon die „Metaphysische Abhandlung" des Jahres 1687 und mit Worten von erschütternder Glut und Kraft wiederholt es der Entwurf einer „deutschen Theodizee", mit Worten zugleich voll bittersten Hohnes für die Kniffe der Privationstheorie und die Konstruktionen derer, die sich bemühen, „unterm Vorwand des menschlichen freyen Willens die adamantine Kette der auseinander folgenden Ursachen zu zerreißen und Gott zur Erhaltung seiner Gerechtigkeit seine eigene Natur (daß er sey die erste und letzte Ursach aller Dinge) zu benehmen"[155].

---

[153] Deutscher Theodizee-Entwurf bei Stein, a. a. O., § 15 u. 18.

[154] Metaphys. Abhandlung § 30.

[155] Deutscher Theod.-Entwurf § 19. — Es ist daher schwer mit Stein (s. oben S. 32 Anm. 45) anzunehmen, daß das Fragment aus der Zeit der frühesten Theodizee-Entwürfe stammt und später in den ersten Teil der Theodicée hineinverarbeitet worden ist. Man müßte alsdann annehmen, daß Leibniz im Jahre 1707 imstande gewesen sei, in breitester Ausführlichkeit Theorien (z. B. die Privationstheorie) zu erörtern und zu verteidigen, deren Nichtigkeit er schon zehn Jahre vorher eingesehen und aufs schärfste verspottet hatte. Danach wäre es ihm mit der Theodicée wirklich nicht Ernst gewesen und der Doppelcharakter seiner Philosophie ginge bis hart an die Grenze der bewußten Unredlichkeit. Wahrscheinlich ist daher, daß der deutsche Entwurf in Leibnizens späterer, vielleicht sogar seiner allerletzten Zeit niedergeschrieben ist. Bekanntlich plante Leibniz nach der Veröffentlichung der Theodicée ein systematisches Werk über das gleiche Thema in lateinischer Sprache (Gerh. VI 11, an Hugony). Vergleicht man damit, wie Leibniz am An-

Einfacher als das Problem des Ursprungs lag für das 18. Jahrhundert die Frage nach den Folgen des moralischen Übels. Für andere Zeiten war gerade hier der Stein des Anstoßes. Seit der Frühzeit des menschlichen Denkens wurde von den Göttern und von Gott Bestrafung des Bösen und Belohnung des Tugendhaften begehrt. Daß der Lauf der Welt so wenig dieser Forderung entsprach, erschütterte die in ihrer moralisch-egoistischen Berechnung betrogene Menschheit, und der Wunsch, das Leiden der Gerechten als göttliche Schickung zu verstehen, war das Motiv der frühesten Versuche in der Theodizee. Für die Philosophie der Aufklärung erschien das Problem sogar zunächst verschärft, weil sie die Glückseligkeit nicht nur als Lohn des Tugendhaften, sondern als die göttliche Bestimmung aller Wesen und das selbstverständliche Ziel alles menschlichen Strebens betrachtete. Hier aber erwuchs der Theodizee eine mächtige Unterstützung durch jene Gleichsetzung von Tugend und Glückseligkeit, welche, von der Antike — insbesondere der römischen Stoa — übernommen, zum ethischen Grundgedanken des Zeitalters geworden war. Wenn Glückseligkeit nicht auf die Tugend folgt, sondern in und mit ihr unmittelbar erlebt wird, wenn sie also, wie Ferguson sagt[156], „eine persönliche Eigenschaft, nicht eine gewisse Art des äußerlichen Zustandes" ist, so fehlt jeder Anlaß zum Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit. Eine gleichfalls dem Stoizismus entlehnte, der christlichen Auffassung scharf ent-

---

fang des Fragments mit ingrimmigem Spott über die lateinische theologische Schulsprache seinen Entschluß, eine deutsche Theodizee zu schreiben, motiviert, so läßt sich wohl denken, daß er das ursprünglich lateinisch geplante Hauptwerk nunmehr in deutscher Sprache verfassen wollte und das von Stein publizierte Fragment ein Bruchstück der Ausführung darstellt. (Vgl. auch die Bemerkung Gerhardts VI, 14 über Leibnizens Bestrebung, deutsche Ausdrücke an Stelle der lateinischen zu setzen.)

[156] A. a. O., S. 139 und öfter (z. B. S. 147, 149, 154, 210).

gegengesetzte Lehre fügt noch hinzu, daß das sittliche Leben, als das wahrhaft vernünftige, zugleich das im reinsten Sinne „naturgemäße“ sei[157]. Hier ist die Brücke zu dem intellektualistischen Perfektionismus Wolffs und seiner Anhänger, denn die eigentümliche Vollkommenheit eines jeden Dinges besteht in der möglichst allseitigen Entfaltung und Betätigung seiner Natur; mit jeder Zunahme der Vollkommenheit aber ist notwendigerweise Lust, mit jeder Abnahme Unlust verbunden. So schließen sich Tugend, Vollkommenheit, Glückseligkeit zur untrennbaren Einheit zusammen, und, wenigstens was die Individualethik betrifft, schien Gottes Weltregiment gegen jeden Tadel gesichert. Die soziale Ethik aber, soweit sich Anfänge einer solchen regten, ging vorwiegend davon aus, daß die angeborenen altruistischen Triebe das Wohl jedes Menschen mit dem Wohl seiner Mitgeschöpfe unmittelbar verknüpfen. Daraus folgt, daß „1. das Beste der Gesellschaft oder des menschlichen Geschlechts zugleich das Beste des einzelnen Menschen sei, 2. daß in den Werken Gottes das Ganze durch dasjenige erhalten werde, was das Beste jedes Teils ausmacht, und daß es keine Glückseligkeit eines einzelnen Teils geben könne, die zugleich dem Ganzen schädlich sei“[158]. Also auch die Beziehung des Individuums zur Gesellschaft, der persönlichen zur allgemeinen Glückseligkeit erscheint nur als ein Spezialfall jener vollkommenen Harmonie, welche in Gottes Schöpfung überall das Einzelne mit dem Allgemeinen und die Fragmente zum Ganzen verbindet.

Zuweilen allerdings konnte selbst der entschlossenste

---

[157] Daß die Unklarheit und Unbestimmtheit, welche dem Begriff des „naturae convenienter vivere“ anhaftet und schon in den Schriften der Stoiker hervortrat, auch in den Diskussionen des 18. Jahrhunderts wiederkehrte, ist selbstverständlich. Die treffendste Satire darauf gibt Johnson im Kap. 22 seines „Rasselas“.

[158] Ferguson, a. a. O., S. 150—151.

Optimismus dem Eindruck der Wirklichkeit sich nicht ganz entziehen. Der Wunsch bleibt lebendig, die Guten möchten nicht nur an inneren, sondern auch an äußeren Gütern reich, nicht nur „felices", sondern auch „fortunati" sein[159]. Zudem nahm sich das Bild des unerschütterlich freudigen Tugendhaften und des von innerer Qual zerrissenen Schurken gar zu oft wie eine schneidende Satire auf das Elend und den Widersinn des Lebens aus. In solchen Nöten griff man wohl zu den uralten Argumenten zurück, so etwa, daß Leiden ein göttliches Erziehungsmittel und der siegreiche Kampf mit widrigen Gewalten die Krone, ja die Voraussetzung des sittlichen Verdienstes sei[160]. Vor allem aber bot sich der Theodizee jenes Auskunftsmittel, mit dessen Hilfe man allen Eindrücken der Erfahrungswirklichkeit gegenüber die optimistischen Grundlehren aufrecht erhalten konnte: der Ausgleich im Jenseits.

6. Der Ausgleich im Jenseits.

Welch ungeheure Bedeutung dem Jenseitsgedanken innerhalb der Theodizee des 18. Jahrhunderts zukommen mußte, leuchtet ohne weiteres ein. Gegenüber dem Rätselhaften und Beängstigenden des Daseins, welches, sofern die Betrachtung nicht völlig auf der Oberfläche blieb, weder geleugnet noch hinweginterpretiert werden konnte, blieben nur zwei Auswege: der früher erwähnte Schluß ab effectu, der Rekurs auf das unbegreifliche *βάθος* der göttlichen Weisheit[161] oder der Ausblick auf die nach dem Tode sich

---

[159] Gerh. VII, 47.

[160] Vgl. die ausführliche Aufzählung bei Wolff, Vernünftige Gedanken von des Menschen Tun und Lassen usw. § 31 f. — An diesem Punkte benützte man besonders intensiv die Vorarbeit der Stoa, aber gerade hier war der schwächste und widerspruchsvollste Teil der stoischen Theodizee (Zeller, Phil. d. Gr. III 1, S. 177 f.).

[161] Causa Dei § 142. — Wegen des Schlusses „ab effectu" vgl. oben S. 61.

erschließende „bessere Welt“. Während aber die Berufung auf den „unerforschlichen Ratschluß“ Gottes nur sehr glaubenswilligen Gemütern als eine Lösung, allen anderen aber als übel verhehlte Verlegenheit erschien, kam dem Hinweis auf das künftige Leben eine tiefgewurzelte Hoffnung des menschlichen Gemütes entgegen. Daher gibt es im 18. Jahrhundert von den Schriften Shaftesbury abgesehen[162], wohl kaum eine Theodizee, in welcher die Jenseitsvorstellung nicht eine schließlich entscheidende Rolle spielt, sei es nun, daß die gleichsam die letzten Fleckchen in dem optimistischen Weltbild verwischen oder daß sie als Mittel dienen soll, nach einer ganz und gar pessimistisch empfundenen Lebensbetrachtung die Vortrefflichkeit des göttlichen Weltregiments durch eine lichte Perspektive zu retten[163]. Und so fest war der Zusammenhang dieser Gedankenreihen, daß andererseits in den Werken über die Jenseitsfrage die wichtigsten Beweise (mit Ausnahme derer, die aus der metaphysischen Natur der Seele hergeleitet wurden) durchaus in den Formeln der Theodizee entwickelt zu werden pflegten. Sehr deutlich tritt das in dem Werke, welches die zu seiner Zeit erfolgreichste Darstellung des Unsterblichkeitsproblems gab, in Mendelsohns „Phädon“, hervor. „Wir können also .... mit Grund annehmen, dieses Fortstreben zur Vollkommenheit, dieses Zunehmen, dieses Wachstum an innerer Vortrefflichkeit, sei die Bestimmung vernünftiger Wesen, mithin auch der Endzweck

---

[162] Dieser Umstand hat seinen Grund teils in der leidenschaftlichen Energie, mit der Shaftesbury den Gedanken jenseitiger Vergeltung ablehnte, um den selbständigen Wert der Sittlichkeit zu retten, teils in seiner — antike Sinnlichkeit mit moderner Naturanschauung vermählenden — Weltfreudigkeit, welche ein Bedürfnis, hinter dem gegebenen Dasein noch ein „Jenseits“ zu suchen, nicht in ihm aufkommen ließ.

[163] Als typisches Beispiel für diesen zweiten Fall, über dessen symptomatische Bedeutung noch zu reden sein wird, nenne ich Youngs Night-Thoughts.

der Schöpfung. Wir können sagen, dieses unermeßliche Weltgebäude sei hervorgebracht worden, damit es vernünftige Wesen gebe, die von Stufe zu Stufe fortschreiten, an Vollkommenheit allmählich zunehmen und in dieser Zunahme ihre Glückseligkeit finden mögen. Daß diese nun sämtlich mitten auf dem Wege stille stehn, nicht nur stille stehn, sondern auf einmal in den Abgrund zurückgestoßen werden und alle Früchte ihres Bemühens verlieren sollten, dieses kann das allerhöchste Wesen unmöglich beliebt und in den Plan des Weltalls gebracht haben, der ihm vor allen wohlgefallen hat .... O nein, meine Freunde! Nicht umsonst hat uns die Vorsehung ein Verlangen nach ewiger Glückseligkeit eingegeben: es kann und wird befriedigt werden .... So wie wir hienieden dem Regenten der Welt dienen, indem wir unsere Fähigkeiten entwickeln: so werden wir auch in jenem Leben fortfahren, uns in Tugend und Weisheit zu üben und unaufhörlich vollkommener und tüchtiger zu machen, die Reihe der göttlichen Absichten zu erfüllen, die sich von uns hin ins Unendliche erstreckt. Irgendwo auf diesem Wege stille stehn, streitet offenbar mit der göttlichen Weisheit, Güte oder Allmacht, hat so wenig wie das allerhöchste Elend unschuldiger Geschöpfe, von dem vollkommensten Wesen bei dem Entwurf des Weltplans beliebt werden können[164]."

Die unvermeidlichen Lücken der Versuche, die Existenz des Übels auf Grund der Erfahrung oder durch Kombination von Erfahrungsmaterial zu rechtfertigen, ergänzt der Jenseitsglaube durch eine Hypothese, welche weder der theoretischen Widerlegung noch der empirischen Kontrolle ausgesetzt, hingegen durch ein praktisches Bedürfnis von außerordentlicher Macht in ihrer Glaubwürdigkeit verstärkt ist.

[164] Mendelssohn, a. a. O., Bd. 1, S. 230 ff. — Vgl. auch (wegen des Einflusses auf Schiller) die Darstellung bei Ferguson, S. 105 f.

Damit ist seine Bedeutung für die Theodizee genügend charakterisiert. Weder die Einzelheiten der Unsterblichkeitsbeweise, noch die — gerade im 18. Jahrhundert sehr mannigfaltigen — Formen, unter welchen das Leben nach dem Tode vorgestellt wurde, brauchen in diesem Zusammenhang erörtert zu werden.

Nur ein Punkt bedarf noch kurzer Erwähnung.

An früherer Stelle wurde gezeigt, wie der Gedanke, daß in der Harmonie des Alls die Einzelübel ausgeglichen sind, sich zur „Theodizee der Geschichte" entwickelte[165]. Dem 18. Jahrhundert steckte aber der Individualismus so tief im Blute, daß selbst ein Lessing sich mit dem Gedanken eines allmählichen Aufstiegs der Menschheit nicht zu begnügen vermochte. Zur absoluten Vollkommenheit des göttlichen Erziehungsplanes schien ihm erforderlich, daß neben dem Fortschritt der Gattung auch jedes Jndividuum zur Höhe und zum Heile gelangt, und, da ein völlig andersartiges Jenseitsleben sich mit dem diesseitigen zu keinem einheitlichen Ganzen zusammenschließen würde, so muß der Mensch im Diesseits dieses Ziel erreichen[166]. Das aber kann nur geschehen, wenn jeder einzelne, so oft als nötig ist, auf den irdischen Schauplatz zurückkehrt. Hier enthüllt sich der Zweck jener sicherlich nicht bloß äußerlich angefügten „Hilfskonstruktion"[167], welche in Lessings Ge-

---

[165] Vgl. oben S. 85 f.

[166] Vielleicht hat aus diesem Grunde Lessing seine Idee einer fortschreitenden sinnlichen Organisation (vgl. das Fragment „Daß mehr wie fünf Sinne für den Menschen sein können"), welche eine Rückkehr in die irdische Körperwelt ausschließen würde, fallen lassen. Damit wäre der Widerspruch gehoben, auf den Kuno Fischer (Lessing als Reformator der deutschen Literatur, 4. Aufl., II, 35) hinweist.

[167] Diesen Ausdruck gebraucht z. B. Kuno Fischer (a. a. O., S. 33) und nach ihm Schrempf (Lessing als Philosoph, 1907, S. 199), und er wäre akzeptabel, wenn er nicht die Meinung erweckte, als handle es sich hier nicht um eine innerlich erlebte und festgehaltene Überzeugung. Eine solche ist aber die Seelenwanderungslehre zweifellos, — dafür zeugt allein

dankenwelt eine so bedeutsame und viel umstrittene Rolle spielt. Lessings Lehre von der Seelenwanderung ist ein wesentlicher Bestandteil seiner Theodizee[168]. Sie mag unserer völlig veränderten Denkweise neben der Idee der Universalentwicklung überflüssig vorkommen (obwohl selbst das durchaus diskutabel ist), aber gewiß geht es zu weit, ihre systematische Zusammenfassung mit dieser als „unlogisch" zu bezeichnen[169]. Vielmehr ist die gleichzeitige Ausbildung der beiden Gedankenreihen wiederum ein Zeichen, wie in der Philosophie dieses wunderbaren Mannes zwei geistige Epochen gleichsam aufeinanderstoßen: die individualistische des vergangenen und die historisch-soziale des kommenden Jahrhunderts.

7. Optimistische Ergebnisse und pessimistische Gegenströmungen.

Das Ergebnis der mannigfaltigen Bemühungen um die Theodizee war die Lehre „Whatever is, is right", die Überzeugung, daß unsere Welt als Ganzes genommen die beste unter allen möglichen sei. Man pflegt daher die Epoche der Aufklärung schlechthin als ein Zeitalter des Optimismus zu charakterisieren. Die Frage bleibt noch zu prüfen, ob

schon der Ton in den Schlußparagraphen der „Erziehung des Menschengeschlechts" unwiderleglich.

[168] Erich Schmidt, a. a. O., Bd. 2, S. 650.

[169] Dieses Urteil fällt z. B. Hartmann in seiner Geschichte der Metaphysik, Bd. 1, S. 474, indem er hervorhebt, daß „die metempsychotische Einzelentwicklung und die menschliche Gesamtentwicklung zwei aus der Unzulänglichkeit des Einzellebenslaufs gezogene Konsequenzen, zwei parallele Postulate seien, deren jedes einzelne für sich allein schon dem Bedürfnis des Denkens nach einer Ergänzung für den Einzellebenslauf Genüge tut, und daß es daher unlogisch sei, beide zugleich aufzustellen. — Es ist interessant, Herders Anschauungen über Seelenwanderung und Palingenesie und die Gründe seiner entschiedenen Ablehnung der Lessingschen Lehre zu vergleichen; s. die Darstellung bei Haym, Bd. 1, S. 296 f., 511; Bd. 2, S. 211 f.

diese Bezeichnung restlos zutreffend ist und in welcher Hinsicht sie etwa der Korrektur bedarf.

Als Ausgangspunkt kann die Einsicht dienen, daß der Optimismus so wenig wie der Pessimismus durch exakte Beweisführung außer Zweifel gestellt werden kann. Die Gesamtheit des Seins ist eine unvergleichbare Größe: darum ist der Vorrang unserer Welt vor anderen, etwa möglichen, wissenschaftlich nicht zu konstatieren[170]. Auch gibt es trotz wertvoller Bemühungen keine einwandfreie Methode, den empirischen Lustgehalt im Einzel- oder Menschheitsleben zu messen. Die letzte Instanz im Streite dieser Meinungen bleibt immer subjektiv; das eigentlich Entscheidende ist die angeborene Art von Temperament und Charakter[171]. Dafür liefern auch die Bearbeitungen der Theodizee im 18. Jahrhundert Beweise genug. Sie pflegen den Satz, daß in der Welt das Übel vom Guten überwogen werde, kategorisch als unkontrollierbare persönliche Überzeugung auszusprechen. „Es gibt unvergleichlich mehr Gutes als Schlimmes im menschlichen Leben, wie es unvergleichlich mehr Häuser als Gefängnisse gibt[172].“ Nur vereinzelt finden sich Ansätze zur Aufstellung einer Lust- und Unlustbilanz in der Art, wie Pessimisten des 19. Jahrhunderts sie geliefert haben[173]. Oft kehrt der Gedanke wieder, daß der

---

[170] Vgl. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 2. Aufl., S. 213 f.

[171] Ein außerordentlich feines Bild von diesem Einfluß der Temperamente gibt Rousseau gegen Ende seines Briefes vom 18. August 1756, indem er seine und Voltaires Weltanschauung mit ihren beiderseitigen Schicksalen vergleicht.

[172] Für Leibniz vgl. Theodicée 13 f., 19 f., 148, 216, 251; Abregé, 2. obj. Der zitierte Satz: Theodicée § 148.

[173] Z. B. Hutcheson, a. a. O. § 10, welcher findet, daß das Leben nicht nur ein sicherer, sondern auch ein angenehmer Zustand ist; eine ähnliche Berechnung (mit pessimistischem Ergebnis) bei Voltaire, vgl. Sakmann, a. a. O., S. 211. In diesen Zusammenhang gehört auch die originelle Theorie Robinets, wonach das Lust- und Unlustquantum inner-

Schein, als ob es mehr Übel als Güter gebe, nur entstehe, weil von jenen ein unerhörtes Aufsehen gemacht, diese aber wie etwas Selbstverständliches stillschweigend hingenommen würden. Insbesondere die geschichtliche Darstellung pflege nur die Kriege und Konflikte, die gewaltsamen Schicksale einer exponierten Minderheit hervorzuheben, nicht aber den in friedlichem Gleichmaß dahinfließenden Lebenslauf der Massen. „Bei notwendigen und unvermeidlichen Übeln, die ganze Staaten mit einem Male überwältigen, ist alles Disputieren umsonst; wenn sie kommen, müssen sie getragen sein. Aber es ist unbestreitbar, daß diese Ausbrüche allgemeinen Unheils mehr gefürchtet als erlebt werden: Tausende und aber Tausende blühen in Jugendkraft und welken im Alter dahin, ohne von anderen als ihren häuslichen Übeln zu wissen. Ihre Freuden und Plagen bleiben sich gleich, ob die Könige nun mild oder grausam sind, ob die Heere ihres Landes die Feinde verfolgen oder vor ihnen weichen. Während Höfe von inneren Wirren erschüttert und Gesandte in fremden Ländern tätig sind, hämmert der Schmied seinen Ambos und führt der Landmann seinen Pflug; man begehrt und erlangt die Notdurft des Lebens, und die Geschäfte des Jahres gehen weiter in den gewohnten Kreisen[174].“ Adam Smith wirft die Frage auf: „Was fehlt einem Menschen zum Glücke, der gesund ist, keine Schulden und ein reines Gewissen hat?“ Und er findet, daß trotz aller Klagen über das Weltelend

---

halb der Welt konstant ist, also jeder Zuschuß von Lust augenblicklich durch einen Zuschuß von Unlust aufgehoben werden muß (vgl. Windelband, Gesch. der neueren Philosophie, Bd. 1, S. 391). Den modernen Versuchen am nächsten kamen die Berechnungen von Maupertuis, welche Kant, zugleich unter Hervorhebung allgemeiner Gesichtspunkte, treffend kritisiert (Versuch, den Begr. der neg. Größen in die Weisheit einzuführen II, 181—182).

[174] Johnson, Rasselas, Kap. XXVIII. — Ähnlich: Hutcheson § 11; Voltaire, Dialogues d'Evhémère, Dial. II.

dies „the state of the greater part of men" ist[175]. Daß unser Dasein gar kein so schlimmes ist, geht vor allem daraus hervor, daß wohl alle Menschen, wenn es ihnen gestattet würde, bereit wären, ihr Leben noch einmal zu leben[176]. Denn von allem anderen abgesehen, ist schon das „doux sentiment de l'existence, indépendant de toute autre sensation", Glücks genug[177].

Aus dieser Subjektivität seiner Grundlagen erklärt sich die Menge von Schattierungen, deren der Optimismus fähig ist. Aber gerade die Theodizee-Literatur des 18. Jahrhundert zeigt aufs deutlichste, daß man ihn nur zu ertragen vermag, wenn er als Bekenntnis ganz großer und reiner Persönlichkeiten auftritt. Auch dann besitzt er in seiner geflissentlichen Abkehr vom Leid der Welt nicht die trostreiche und erlösende Kraft einer eigentlichen Religion; er bleibt immer nur, wie ein englischer Geschichtschreiber es vortrefflich und unübersetzbar ausgedrückt hat, „a name for a particular mood of fine spiritual exaltation; the expression of a state of infinite aspiration and supreme fee-

---

[175] Theory of moral sentiments, vol. 1, part. 1, sect. 3, ch. 1. — Die Frage stammt vermutlich (vgl. auch Leslie Stephen, a. a. O., Bd. 2, S. 72, Note 5) aus Popes Essay (IV, 80), wonach alles menschliche Glück in „health, peace and competence" besteht; Pope seinerseits verwendet wieder fast wörtlich eine Stelle aus Bolingbroke (Works V, S. 98).

[176] Das Argument kehrt sehr oft wieder. Vgl. Leibniz, Theod. § 13, 253; King, ch. II, § 7; ch. IV, sect. 8, § 7—8; Hutcheson § 11, ganz besonders nachdrücklich bei Rousseau (Brief an Valtaire) usw. — Zuweilen taucht auch der umgekehrte Satz auf: Voltaire, Candide, cap. 12; Wollaston (Religion of Nature Delineated, 6th ed. 1738) „even the most favoured of mortals would scarcely be willing to lead their lives over again" (S. 210); vor allem aber (allerdings aus späterer Zeit) Kant (Über das Mißlingen aller philos. Versuche in der Theodizee, Ausg. von Hartenstein VI, S. 77 f.).

[177] Rousseau an Voltaire; über ähnliche Äußerungen Rousseaus und die weitreichende Bedeutung dieser ganzen Anschauungsweise, vgl. Höffding, a. a. O., S. 76 ff.

ling for lofty things“[178]. Aber er ist in diesen Ausnahmefällen wenigstens von der Plattheit und Herzlosigkeit frei, welche seine konventionellen Formen so abstoßend macht. Gerade den hervorragendsten Vertretern des in der Form der Theodizee verkündigten Optimismus gegenüber wird aber die Frage aufzuwerfen sein, was es mit dieser Predigt von der besten Welt für eine tiefere Bewandtnis hat, — die Frage, ob der Optimismus wirklich als eine ursprüngliche und einheitliche Weltanschauung die Signatur des Aufklärungszeitalters ausmacht oder ob er zuweilen als eine trügerische Hülle einen ganz anders gearteten Kern umschließt.

Es gibt allerdings in der Philosophie der Aufklärung keinen konsequenten Pessimismus in dem Sinne, wie einige Denker des 19. Jahrhunderts ihn ausgebildet haben. Aber schon die früheren Darlegungen haben gezeigt, daß andererseits auch die wenigen, denen der Optimismus nicht nur eine Formel, sondern ein Erlebnis war, nicht ohne gewisse (meist unbewußt geübte) Vorsichtsmaßregeln auskamen: sie schalteten die Kernfrage aus, indem sie zäh den teleologischen und ästhetischen Gesichtspunkt festhielten, denn auch am Unheilvollsten und moralisch Verwerflichsten kann eventuell Schönheit oder zweckmäßige Verknüpfung zu bewundern sein. Und trotzdem wurde auch dadurch nicht verhindert, daß — wenigstens in der Beurteilung der Erfahrungswelt — die pessimistische Unterströmung durch jede Lücke hereinbrach und im Herzen des Systems sich verbreitete. Weil man die Fugen schleunigst durch optimistische Wendungen zu stopfen suchte, spricht das Schlußresultat freilich zugunsten des „Whatever is, is right“. Wer aber nicht nur diese summarischen Zusammenfassungen, sondern die einzelnen Posten der Rechnung prüft, den wird nichts darüber täuschen, wie oft inmitten all dieser Lobpreisungen Gottes

[178] John Morley, Voltaire, S. 265.

und der Welt eine pessimistische Grundstimmung auftaucht und lebendig bleibt.

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß dieser versteckte Pessimismus eine mächtige Bundesgenossin hatte: die orthodoxe Theologie. Leibniz und Shaftesbury hatten, als geistige Erben der diesseitsfrohen Renaissance, einen neuen Frömmigkeitstypus heraufgeführt, der einer völligen Umbildung der religiösen Stimmung gleichkam[179]. Ein schärferer Gegensatz ist nicht denkbar, als zwischen dem Leibnizschen Satz: „Le contentement ou la joye est le plus sûr fondement de la religion et de la piété“[180] und der tiefernsten Sünden- und Gnadentheologie der Reformatoren oder der weltscheuen Art der Pietisten. Es war von typischer Bedeutung, daß der Dresdener Superintendent Valentin Ernst Loescher in seiner Schrift „Quo ruitis?“ (1736) trotz seiner ausgesprochenen Hochachtung für Leibniz mit Besorgnis den Schaden schilderte, der aus der Lehre von der besten Welt für die Religion entstände, und ihr die theologische Auffassung, daß die Welt im Argen liege, entgegenstellte[181]. Ganz ebenso war die Sachlage in England. Hier waren Butler und Wollaston[182] die philosophisch wichtigsten Vertreter des Gedankens, daß durch möglichst düstere Ausmalung des Weltbildes der Glanz des Jenseits und die Sehnsucht nach ihm gesteigert werden müsse; ihre ganze, sehr ausführliche Theodizee ist von dieser Grundtendenz erfüllt. „Die Geschichte der Menschheit ist nichts anderes als die Geschichte trostloser und furchtbarer Geschehnisse und das meiste in ihr — so sehr auch die Dinge reingewaschen und

---

[179] Hoffmann, Die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung (1903). S. 72.

[180] Gerh. III, S. 412.

[181] Hoffmann, a. a. O., S. 73.

[182] Sie pflegen im allgemeinen nur wegen ihrer moralphilosophischen Untersuchungen erwähnt zu werden; der ganze Umfang ihrer Bedeutung tritt z. B. bei Leslie Stephen hervor.

vergoldet werden, kann ein gutgearteter Mensch kaum lesen ohne Bestürzung, Schauder und Tränen . . . Man kann keine Zeitung anrühren und keinen Blick aus dem Fenster tun, ohne des Leidens ansichtig zu werden . . . Wie sollen wir mit der grausamen Realität der Welt unser schönes mathematisches System von der durch Glück belohnten Tugend vereinigen, wie unsere reinlichen Beweise von der unbegrenzten Güte eines allmächtigen Herrschers? . . . Wir müssen eine neue Welt ins Leben rufen, um das Gleichgewicht der alten herzustellen . . . Ist die Seele nicht unsterblich, so existiert entweder überhaupt kein Gott, von welchem wir abhängig sein können, oder er ist ein unvernünftiges Wesen, oder jeder Mensch, der mehr Leiden als Freude in dieser Welt erfuhr, trägt daran selbst die Schuld", lauter Voraussetzungen, welche der klarsten Vernunft oder der alltäglichsten Erfahrung widerstreiten[183]. Es war doch nicht ganz so ungereimt, wenn der gewandte Lärmmacher Bolingbroke sein Leben lang von einem Geheimbund zwischen Theologen und Atheisten fabelte[184]. In der Tat wetteiferten beide — die einen, weil keine Bedenken im Sinne der Theodizee sie banden, die anderen, weil sie Gott auf diese Art zu ehren glaubten — in der Herabsetzung der Welt. Man braucht nur in Humes „Dialogen" nachzulesen, wie schnell sich gegenüber dem Deisten Cleanthes der fromme Demea und der Skeptiker Philo in ihrer Einschätzung des Daseins einig sind, um ohne weiteres das Verhältnis der Richtungen und die prekäre Situation der optimistischen Vernunftreligion zu begreifen.

Aber auch jene Vertreter der Theodizee, welche nicht Theologen waren oder doch im großen und ganzen eine vom orthodoxen Standpunkt abweichende Haltung einnahmen, benützten gleichsam jeden schicklichen Vorwand, ihr wahres

[183] Wollaston, Religion of Nature Delineated, S. 202—203.
[184] Vgl. Stephen, a. a. O. I, 181 f.

Urteil über das Dasein unverhohlen auszusprechen. Gelegenheit dazu war insbesondere an zwei Punkten gegeben. Wenn man den Satz aussprach, daß Gott nur nach allgemeinen Gesetzen handle und daß die Harmonie des Alls unserer Einsicht nicht faßbar sei, so konnte die Geringfügigkeit der Einzelgeschöpfe, insbesondere die Kleinheit des Menschen und die Enge seines Gesichtskreises nicht scharf genug betont werden. Was für Urteile über die Beschaffenheit der menschlichen Existenz dabei herauskamen, ist aus einigen früher gegebenen Proben erinnerlich[185]. Insbesondere aber bot der Unsterblichkeitsglaube, welchen auch die Vernunftreligion als einen ihrer Fundamentalsätze festhielt[186], willkommene Freiheit, über das Diesseits nach Belieben herzufallen, und es ist oftmals ergötzlich zu sehen, wie die Autoren, unbekümmert um den Widerspruch zu ihrem sorgfältig aufgebauten System, an dieser Stelle mit wahrer Inbrunst ihr gepreßtes Herz entladen. Da erörtert sogar ein King die Möglichkeit, daß vielleicht andere Welten „gleichsam die Gärten, Parks und Paläste des Universums sind, unsere Erde aber der Misthaufen oder (wie einige wollen) das Zuchthaus“[187]. Ganz ebenso vermutet Haller[188]:

Die Sterne sind vielleicht ein Sitz verklärter Geister,
Wie hier das Laster herrscht, ist dort die Tugend Meister . . .
Vielleicht ist unsre Welt, die wie ein Körnlein Sand
Im Meer der Himmel schwimmt, des Übels Vaterland!

---

[185] Vgl. oben S. 71 f., 74 f.

[186] Schon die fünf „articuli“ des Herbert von Cherbury enthielten den Satz: dari ex Bonitate Justitiaque Divina praemium vel poenam, tum in hac vita, tum post hanc vitam (Lechler, Gesch. des engl. Deismus, 1841, S. 36 f.).

[187] King, ch. IV, sect. 5, § 3; vgl. auch das ganz pessimistische Weltbild in ch. V, sect. 5, subsect. 6. Ähnlich sagt Young, die Welt dünke vielleicht dem Narren ein Paradies, dem Weisen ein Krankenhaus.

[188] Ursprung des Übels III, Vers 197—198, 195—196.

Young, welcher seine „siebente Nacht“ ausdrücklich als Theodizee gedacht hat[189] und sie auch mit dem ganzen Phrasenschwall optimistischer Rhetorik beschließt, erklärt:

> Man is a monster, the reproach of heaven,
> A stain, a dark impenetrable cloud
> On nature's beautous aspect; and deforms
> (Amazing blot!) deforms her with her Lord.
> If such is man's allotment, what is heaven?
> Or, own the soul immortal, or blaspheme.

Wenn nicht ein Jenseits uns den Ausgleich bringt, sind wir

> Bubbles of a phantastic Deity, blown up
> In sport and then in cruelty destroy'd.

Auch Leibniz kann nicht verhehlen, was die Welt dem Unbefangenen für einen Eindruck macht: denique mundum praesertim si generis humani gubernatio spectetur, videri potius chaos quoddam confusum quam rem a suprema quadam sapientia ordinatam[190]. Und selbst der sanfte Mendelssohn, dessen Gefühlsüberschwang sonst in immer gleichem Rhythmus dahinfließt, läßt sich, um die Begründung seiner Unsterblichkeitsbeweise bemüht, zu dem Bekenntnis hinreißen: „Manches widerspricht der Güte Gottes, manches seiner Gerechtigkeit und bisweilen sollte man glauben, das Schicksal der Menschen sei von einer Ursache angeordnet worden, die am Bösen Vergnügen gefunden[191].“

Jn zahlreichen Fällen warten die pessimistischen Reflexionen gar nicht ab, bis sie gewissermaßen auf Umwegen sich in die Theodizee einschleichen können, sondern brechen uneingeschränkt und unverhüllt hervor. Es gibt selbst bei Schopenhauer keine furchtbareren Schilderungen

---

[189] O spare this waste of being half-divine And vindicate th'oeconomy of heaven.

[190] De rer. orig. rad., Gerh. VII, 306.

[191] Phädon, Ausg. von Brasch I, S. 237.

des Leidens und der Verkommenheit der Welt, als sie in zahlreichen Schriften Voltaires entworfen werden, keinen wilderen Aufschrei der Verzweiflung, als er aus Hallers rauhen, gleichsam in Herzensnot zusammengeballten Strophen uns entgegentönt:

Elende Sterbliche! zur Pein erschaffne Wesen!
O daß Gott aus dem Nichts zum Sein euch auserlesen!
O daß der wüste Stoff einsamer Ewigkeit
Noch läg im öden Schlund der alten Dunkelheit! . . .
O Gott voll Gnad und Recht, darf ein Geschöpfe fragen:
Wie kann mit deiner Huld sich unsre Qual vertragen!
Vergnügt, o Vater, dich der Kinder Ungemach?
War deine Lieb erschöpft? ist dann die Allmacht schwach?
Und konnte keine Welt des Übels ganz entbehren,
Wie ließest du nicht eh ein ewig Unding währen?[192]

Ganz ähnliche Wendungen finden sich in Lessings Jugendgedicht „Die Religion". Zwar betont eine Vorbemerkung, das alles seien nur „Entwürfe, die in den folgenden Gesängen der Wegweiser zur Religion werden müssen". Aber es ist charakteristisch, daß diese folgenden Gesänge nie geschrieben worden sind.

Die Beispiele lassen sich unschwer vermehren.

Man vergleiche Youngs erste Gesänge und ihre in dumpfes Brüten sich hineinwühlende Melancholie[193], die schneidende Bitterkeit so vieler Aussprüche aus Rousseaus späterer Zeit, den bis ins Groteske gesteigerten Weltekel in Ewald von Kleists Geburtslied[194] — mit der Tatsache,

[192] Ursprung des Übels I, 119, III, 177 f. — Im übrigen ist der ganze erste und dritte Gesang hier zu vergleichen.

[193] Es darf nicht verschwiegen werden, daß sowohl Leslie Stephen als auch Youngs neuester Beurteiler Kind (Edward Young in Germany, New-York, 1906, S. 61) seine Schwermut als theatralische Pose, ja als bewußt durchgeführte, frivole Heuchelei ansehen. Auch Hettner (Bd. 1 S. 490) fällt ein sehr hartes Urteil, wenn auch viel maßvoller als die eben Genannten.

[194] In Munckers Ausgabe (Kürschners Nat.-Lit. Bd. 45) auf S. 160 f. Ein Gegenstück ist das in minder starken Farben gemalte „Grablied" (ebenda, S. 155).

daß all diese Männer zugleich die Lehre von der besten Welt festhielten und verteidigten. Auch durch Kants Frühzeit zieht sich die gleiche Dissonanz: während er die optimistischen Konstruktionen noch verwertete und sogar durch neue Beweise zu stützen suchte, bricht bei zahlreichen Anlässen seine düstere Schwermut, seine tiefe Welt- und Menschenverachtung hervor[195].

So kann man zusammenfassend sagen, daß es, abgesehen von jener breiten Herde, die ihr armseliges Behagen in ein System zu bringen suchte, auch im 18. Jahrhundert keinen einzigen Denker gibt, welcher wirklich ein durchaus konsequenter Optimist genannt werden darf. Wohl aber ist, je mehr die Epoche der Aufklärung sich ihrem Ende nähert, ein zunehmender Verfall des optimistischen Weltbildes zu konstatieren. Diese Zerstörung vollzieht sich aber zunächst nicht in der Weise, daß eine neue Weltanschauung die frühere verdrängt. Vielmehr schieben sich allmählich zwei heterogene Gedankenmassen nebeneinander, und in zahlreichen Fällen wird das Extrem erreicht, daß geradezu auf der Basis eines tieferlebten Pessimismus unmittelbar das luftige Gebäude einer optimistischen Philosophie errichtet wird, „l'effort impuissant d'un fier infortuné qui feint d'être content“[196]. Diese unnatürliche Verbindung wird geradezu zu einem Typus, das Streben nach Überwindung des Widerspruches zum stärksten Impuls der Zeit. In den Anfängen des historischen Evolutionismus sahen wir bereits die eine Möglichkeit der neuen Synthese sich ankündigen. Die andere

---

[195] Vgl. die vortreffliche Schilderung bei Menzer, Der Entwicklungsgang der Kantschen Ethik bit zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1. Teil (als Dissertation gedruckt) insbes. S. 18 ff., 2. Teil, Kant-Studien, Bd. 2, S. 291 ff. Einiges über die (insbes. an Hartmanns Aufsatz „Kant als Vater des Pessimismus“ sich anknüpfende) Diskussion über Kants Pessimismus kann bei der Betrachtung seiner Geschichtsphilosophie gesagt werden; vgl. unten S. 191 f.

[196] Voltaire, Poème sur le désastre de Lisbonne.

vollendet sich erst im Kantischen System auf eine Weise, die später zu betrachten sein wird. Trotzdem kann Kant selber nicht als Vertreter dieser Entwicklung dargestellt werden, weil in dem langen Zeitraum, der zwischen seine Jugendwerke und die Ausbildung der kritischen Ethik und Teleologie sich einschiebt, die Dokumente für seine Kämpfe und Wandlungen auf dem Gebiete der Lebensanschauungsprobleme zu spärlich sind oder völlig fehlen. Wohl aber bietet sich uns eine andere überragende Erscheinung, welche das ganze Ringen vom Optimismus der Aufklärungsepoche durch den Zwiespalt der Übergangszeit hindurch bis zum Historizismus und Kantianismus mit gewaltiger Energie erlebt und gestaltet hat: Friedrich Schiller. Um dieser ihrer typischen Bedeutung willen wird seiner Theodizee im zweiten Teile dieser Arbeit eine eingehende Betrachtung gewidmet.

Schillers Theodizee.

A. Die Epoche der optimistischen Metaphysik (bis 1784).

I. Philosophischer Bildungsgang.

Welcher sorgfältigen Pflege sich die Philosophie als die erklärte Lieblingswissenschaft des Herzogs auf der Militär-Akademie erfreute, ist bekannt[1]. Schiller erlebte gerade die Blütezeit des philosophischen Unterrichts. In demselben Jahre 1773, in welchem Schiller die Akademie bezog, legte Jakob Friedrich Abel seinen „Entwurf zu einer Generalwissenschaft der Philosophie und des gesunden Verstandes zur Bildung des Geschmackes, des Herzens und der Vernunft" dem Herzog vor. Diese umfassende Denkschrift inaugurierte, wenn auch nicht alle Ideen des jugendlichen Neuerers sogleich und dauernd verwirklicht wurden, eine neue Epoche in dem schulmäßigen Betrieb der Philosophie.

Während der akademischen Jahre Schillers vertraten nacheinander Böck, Ploucquet, Schwab und Abel das philosophische Fach. Es fragt sich, wie weit der Einfluß dieser Lehrer bei der Ausbildung von Schillers Theodizee beteiligt war.

Der unbedeutende Schwab scheidet von vornherein aus. Bei Böck, der von 1775—1776 unterrichtete, hat Schiller

[1] Vgl. Minor, Schillers Leben und Werke, Bd. 1 (1890), S. 192 f.; Weltrich, Friedrich Schiller. Geschichte seines Lebens und Charakteristik seiner Werke, Bd. 1 (1885), S. 115 f.

nicht gehört, aber doch vielleicht manche Anregung von ihm empfangen. Denn gerade Böck erinnert durch sein intimes Verhältnis zur Kunst und seine Lehre, daß im Gegensatz zu den Einseitigkeiten der stoischen und epikureischen Schule die Vollkommenheit des Menschen auf der harmonischen Ausbildung seiner sinnlichen und geistigen Fähigkeiten beruhe, an Schillers spätere Eigenart. In der Theodizee nahm Böck eine Sonderstellung ein. Er setzte die Vollkommenheit der göttlichen Weltregierung voraus, verzichtete aber im Gegensatz zur gesamten Aufklärungsphilosophie[2] darauf, ihren Plan im Einzelnen ergründen zu wollen[3].

Der berühmte Ploucquet, welcher von 1777—1778 an der Akademie tätig war[4], beförderte wohl durch seine Methode, alle metaphysischen Fragen durch aprioristische Deduktion aus der Weisheit und Vollkommenheit Gottes zu lösen, auch in Schiller die Neigung, beim Philosophieren mit dem „Universum" anzufangen[5]. Das Übel in der Welt erklärte er auf Grund eines eigentümlichen, durch die Schärfe und Tragweite seiner Unterscheidungen fast manichäistischen Dualismus. Wichtige Fragen des Theodizee-Problems behandelte er in seiner bedeutsamen Dissertation über den Zusammenhang aller Dinge. Dort suchte er auch, wiederum von der Vollkommenheit und Weisheit Gottes ausgehend, die Freiheit als unentbehrliche Grundlage der Moralität nachzuweisen, ohne sie jedoch im Sinne der indifferentia aequilibrii zu verstehen[6].

Ganz deutlich und im Einzelnen erkennbar wird der Einfluß des philosophischen Unterrichts auf Schiller erst

[2] Vgl. oben S. 53 f.

[3] Minor, a. a. O. I, 196 f.

[4] Minor, a. a. O. I, 198 f.

[5] Vgl. unten S. 130 f.

[6] Petsch, Freiheit und Notwendigkeit in Schillers Dramen (1905), S. 24 f. über den Determinismus Ploucquets und Abels.

von dem Zeitpunkt ab, da er in die Hände Abels überging. Wie tief und nachhaltig dieser von den Eleven leidenschaftlich geliebte Lehrer auf seinen genialen Zögling eingewirkt hat, ist oft geschildert worden[7]. In Schillers Theodizee zeigen insbesondere die Lehren von der Glückseligkeit, die Liebestheorie und die Psychologie des moralischen Übels innigste Verwandtschaft mit Abels Anschauungen.

Die philosophische Lektüre spielt in Schillers Frühzeit keine bedeutende Rolle. Oft zitiert wird das Geständnis der Philosophischen Briefe[8]: „Ich bin arm an Begriffen, ein Fremdling in manchen Kenntnissen, die man bei Untersuchungen dieser Art als unentbehrlich voraussetzt. Ich habe keine philosophische Schule und wenig gedruckte Schriften gelesen." Die wesentlichsten Ergebnisse der Theodizee des 18. Jahrhunderts erfuhr Schiller aus dem Kompendium von Ferguson-Garve[9] und den deutschen Popularphilosophen, vor allen Gellert, Sulzer und Mendelsohn. Lessings Dramaturgie, welche wichtige Elemente der Theodizee enthielt, war ihm gründlich vertraut[10]. Weder Leibniz noch Wolff waren ihm aus ihren eigenen Schriften bekannt. Shaftesbury studierte er erst im Jahre 1788[11]. Daß er ältere Philosophen, — etwa Platon und Spinoza, die gelegentlich erwähnt werden — gekannt habe, entbehrt jeder Wahrscheinlichkeit[12].

Umfassender war Schillers Belesenheit in der philosophischen Lehrdichtung der Zeit. Hallers, Uzens, Wielands poetische Bearbeitungen der Theodizee waren ihm die eindruckvollsten Vermittler der Shaftesbury-Leibnizschen

---

[7] Über Abels Bedeutung vgl. Minor, a. a. O. I, 201 f.
[8] XI, 131. (Alle Zitate beziehen sich auf die Säkular-Ausgabe.)
[9] Vgl. oben S. 19.
[10] Vgl. oben S. 38.
[11] Brief vom 27. Nov. 1788 (Jonas II, 163).
[12] Vgl. unten S. 131 Anm. 41 und S. 140 Anm. 79.

Gedankenwelt, und der Instinkt tiefer geistiger Verwandtschaft ließ ihn die unentstellten Züge dieser Großen durch alle Verhüllungen hindurch erkennen.

II. Schriften.

Schiller hat seine Theodizee in keinem Spezialwerk niedergelegt; sie ist in seinen sämtlichen Jugendschriften verstreut. Noch sind alle Elemente des Schillerschen Wesens im Zustand innigster gegenseitiger Durchdringung. Die wissenschaftlichen Aufsätze tragen poetisches Gepräge; den Dichtungen sind philosophische Exkurse eingefügt; in die intimsten Briefe, wie in die auf äußerliche Wirkungen berechneten Anfänge seiner Publizistik drängen sich Erörterungen über die letzten Dinge. Gerade die Energie des beständigen Umformens, die Mannigfaltigkeit der persönlichen Färbung gibt diesen Äußerungen der Frühzeit ihren unvergänglichen Reiz.

Den ersten Versuch einer Zusammenfassung seines Denkens enthalten Schillers akademische Festreden aus den Jahren 1779 und 1780[1], aufgeputzte Prunkstücke offizieller Rhetorik, trotz der durchgängiger Abhängigkeit von den schottischen und deutschen Popularphilosophen nicht ohne Spuren keimender Eigenart[2]. Ihnen gegenüber steht am Ende dieser Periode die „Theosophie des Julius", welche äußerlich einen Teil der Philosophischen Briefe des Jahres 1786 bildet. Aber während diese Briefe selbst bereits eine durchaus veränderte Geistesrichtung und Methode zeigen,

[1] Die erste (1779) über die Frage: Gehört allzuviel Güte, Leutseligkeit und große Freigebigkeit im engsten Verstande zur Tugend? (XI, 3 f.), die zweite über das Thema: Die Tugend in ihren Folgen betrachtet (XI, 10 f.).

[2] Wenn Kuno Fischer (Schiller als Philosoph, S. 21) die Reden „überhaupt nicht für philosophische Versuche nehmen will" und sie bei seiner Darstellung völlig übergeht, so ist dieses Urteil zweifellos zu hart.

spiegelt die Theosophie den ganzen überströmenden Reichtum und Glanz der Jugend. Die ersten Aufzeichnungen stammen vielleicht noch aus der Zeit der Akademie. Wie tief Schiller in den folgenden Jahren im Vorstellungskreise der Theosophie lebte und webte, zeigt der berühmte Brief an Reinwald vom 14. April 1783, in welchem wichtige Elemente der Gedankenwelt des Julius in aller Breite dargelegt werden. Bei der Überarbeitung, die Schiller wahrscheinlich im Jahre 1786 vornahm, ließ er den Grundcharakter der Schrift, welche im wesentlichen ein Bild seines Denkens zur Zeit der „Reden" geben sollte, unverändert. Wohl aber wurde sie bei dieser Gelegenheit um jene Reflexionen über Egoismus und Aufopferung vermehrt, von denen Schiller in der Entstehungszeit des „Don Carlos" erfüllt war. Die „Theosophie des Julius" ist das reifste und reichste Dokument der Schillerschen Jugendphilosophie. Für die Theodizee dieser Epoche gibt es keine wichtigere Quelle.

Ergänzungen wertvollster Art bringen die medizinischen Aufsätze und die dichterischen Jugendwerke.

Es entsprach dem Geiste der Zeit, daß Schiller den Nachweis seiner ärztlichen Befähigung durch eine vorwiegend philosophische Abhandlung zu erbringen dachte. In der Widmung seiner Arbeit wirft er einen verächtlichen Seitenblick auf den Arzt, dessen Horizont sich einzig und allein um die historische Kenntnis der Maschine dreht und der vielleicht vor dem Krankenbette Wunder tun kann; er preist den Herzog dafür, daß er die Hippokratische Kunst aus der engen Sphäre einer mechanischen Brotwissenschaft in den höheren Rang einer philosophischen Lehre erhoben habe[3]. Darum skizziert die „Philosophie der Physiologie" (1779), bevor sie auf Einzelfragen eingeht, die Grundlinien des göttlichen Weltplans[4]. Auch die Disser-

[3] XVI, 4.
[4] XI, 20.

tation „Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ (1780) geht von allgemeinsten Gesichtspunkten aus und gibt in ihren wichtigsten Kapiteln eine Rechtfertigung des physischen Übels mit der ausgesprochenen Tendenz der Theodizee.

Die philosophischen Gedichte der „Anthologie auf das Jahr 1782“ wiederholen die Grundgedanken der Theosophie in konzentrierter, mit gewaltiger Bildnerkraft geprägter Form. Andere wiederum sind hauptsächlich als unmittelbarer Stimmungsniederschlag persönlicher Erlebnisse wichtig. Vor allem aus diesem letzteren Grunde kommen Schillers Briefe aus dieser Zeit in Betracht; sie sind neben der Lyrik der lebendigste Ausdruck seiner seelischen Zustände. Aber auch die „Räuber“, obwohl sie bis in jede Faser dramatisch sind, können infolge der inneren Spannung, aus welcher sie elementar erwuchsen, ebenso wie die Lyrik und die Theosophie als persönlichstes „Bekenntnis“ gelten. Ein einziger Blick auf die Monologe Karl Moors genügt, diese Behauptung einleuchtend zu machen. Bei den zwei anderen Jugenddramen tritt das subjektive Element viel mehr zurück. Erst „Don Carlos“ ist wieder in ähnlichem Grade Bekenntnisschrift; die Vollendung seiner endgiltigen Form fällt jedoch nicht mehr in die hier abgegrenzte Epoche.

Von den kleineren Prosaarbeiten, den Beiträgen zum Wirtembergischen Repertorium (1782) und den Thaliaaufsätzen (1784), bringen insbesondere die beiden Abhandlungen über das Theater Neues[5]. Sie erörtern Schillers Auffassung vom Wesen und der Aufgabe der Kunst in engem Zusammenhang mit den Problemen der Theodizee.

[5] Für die Theodizee kommt hauptsächlich in Betracht: aus dem Wirtembergischen Repertorium Der Spaziergang unter den Linden (II, 139), Über das gegenwärtige teutsche Theater (XI, 80) und die Selbstrezension der Räuber (XVI, 20); aus der Rheinischen Thalia und der Thalia: Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet (XI, 89) und Der Antikensaal zu Mannheim (XI, 101).

III. Die Theodizee.

1. Die pessimistische Grundstimmung.

Das wunderliche Bündnis pessimistischer Grundstimmung und optimistischer Philosophie wurde als charakteristisches Produkt der Theodizee des 18. Jahrhunderts bereits erwähnt. Wenn Schiller für diese Entwicklung als typisch gelten soll, so kommt es darauf an, auf diese Zwiespältigkeit seines Denkens von Anfang an hinzuweisen. Dabei ist festzuhalten, daß Schiller eine viel zu elastische, im eminenten Sinne aktive Natur war, um dauernd in dem Zustand melancholischer Verdüsterung zu verharren. Gerade auf die Zeiten der tiefsten Depression — den Sommer 1780, das Ende des Jahres 1782, die Jahreswende 1784 auf 1785 — folgte mit fast rhythmischer Regelmäßigkeit ein stürmischer Aufschwung. Die ungewöhnlich starke Reaktionsfähigkeit seines Temperaments bewirkte, daß auch äußerlich unbedeutende Veränderungen seiner Lebensumstände im Guten wie im Schlimmen gewaltige Erschütterungen auslösten. „Ich habe", schreibt er am 10. Februar 1785 an Körner[1], „so einen unglücklichen Hang zum Vergrößern, daß oft geringe Veranlassungen meine Hoffnung schwindelnd fortreißen, daß oft der kleinste Umstand mir ein Samenkorn von etwas Unendlichem wird." Schillers optimistische Philosophie ist, so viel traditionelle Bestandteile sie auch ungeprüft in sich aufnahm, als Ganzes kein fremdes Element in seinem Wesen, kein Produkt unselbständiger Nachahmung. Sie brach zuweilen elementar aus seiner Seele hervor; sie entsprach seinem heroischen Bedürfnis nach siegreicher Erhebung über die Qual des Lebens. Wohl aber läßt sich zeigen, daß der „schwarze Genius der Hypochondrie"[2] niemals völlig verschwand.

[1] Jonas I, 229.
[2] Jonas I, 327.

Immer wieder, nach kurzem Genusse des inneren Befreitseins, geriet Schiller in seinen Bann. Überblickt man Schillers Jugendphilosophie im Zusammenhang, so findet man die pessimistische Stimmung so häufig, so ausgebreitet und tiefgehend, daß man berechtigt ist, sie gegenüber den seltenen Momenten, wo der überlieferte Optimismus einem unmittelbaren Lebensgefühl entsprang, als seine Grundstimmung zu bezeichnen.

Schon an dem elfjährigen Knaben war ein Hang zur Melancholie bemerkt worden: er sprach schon damals oft von seinen beklagenswerten Schicksalen und seiner tiefumnachteten Zukunft[3]. Im Sommer 1780 aber, nach dem Tode des jungen Hoven und dem Zusammensein mit dem hypochondrischen Grammont bemächtigte sich Schillers eine grenzenlose Schwermut. Er ist erfüllt von inbrünstiger Todessehnsucht und trägt sich mit Selbstmordgedanken. Nach Hovens Hinscheiden zitiert er aus dem Prediger Salomonis: „Seine Seele gefiel Gott, darum eilet Er mit ihm aus dem bösen Leben[4].“ „Wohl dir! wohl in deiner schmalen Zelle!“ ruft er dem Freunde Weckerlin nach[5]. Und mit grausigem Humor fordert er die Trauernden zum Beifallklatschen auf:

> O so klatschet! Klatscht doch in die Hände! —
> Rufet doch ein frohes Plaudite! —
> Sterben ist der langen Torheit Ende,
> In dem Grab verscharrt man manches Weh.[6]

Die gleiche Stimmung widerhallt mit voller Unmittelbarkeit aus den Briefen. „Tausendmal“, heißt es in dem Schreiben an Hauptmann von Hoven, „beneidete ich Ihren Sohn, wie er

---

[3] Petersens Erinnerungen im Morgenblatt, 1807, S. 653 f.

[4] Jonas I, 14.

[5] Elegie auf den Tod eines Jünglings, V. 65.

[6] Bellermanns Schiller-Ausgabe I, 358. Ich zitiere nach dieser Ausgabe (künftig B. A.) alle Lesarten, die in der Säkular-Ausgabe nicht enthalten sind.

mit dem Tode rang, und ich würde mein Leben mit eben der Ruhe statt seiner hingegeben haben, mit der ich schlafen gehe. Ich bin noch nicht einundzwanzig Jahre alt, aber ich darf es sagen, die Welt hat keinen Reiz für mich mehr.... Mit jedem Schritt, den ich an Jahren gewinne, verliere ich mehr von meiner Zufriedenheit, je mehr ich mich dem reiferen Alter nähere, desto mehr wünscht ich als Kind gestorben zu sein[7].“ Und an seine Schwester Christophine schreibt er: „Ich darf Dir sagen, mit Freuden wäre ich für ihn gestorben. Denn er war mir so lieb, und das Leben war, und ist mir eine Last worden ... Es kann vielleicht noch sein, daß ihr die Freude nicht mehr erlebt, mich aus der Akademie austreten zu sehen, daß ich — Siehst Du, ich mag Dir's nicht aussprechen, aber es kann ja sein — Wer hier in die geheimen Bücher des Schicksals schauen könnte — Mir wär's erwünscht, zehntausendmal erwünscht. Ich freue mich nicht mehr auf die Welt und ich gewinne alles, wenn ich sie vor der Zeit verlassen darf.... Du weißt nicht, wie ich so sehr im Innern verändert, zerstört bin. Auch sollst Du's gewiß niemals erfahren, was die Kräfte meines Geistes untergräbt[8].“

Als widriges Gemisch aus Unsinn und Gemeinheit malte die Phantasie des in strenger Schulhaft eingeschlossenen Jünglings sich die Welt. Die Elegie auf Weckerlins Tod spricht es mit den stärksten Worten aus:

Diesem komisch-tragischen Gewühl,
Dieser ungestümen Glückeswelle,
Diesem possenhaften Lottospiel,
Diesem faulen fleißigen Gewimmel,
Dieser arbeitsvollen Ruh',
Bruder! — Diesem teufelvollen Himmel
Schloß dein Auge sich auf ewig zu.[9]

---

[7] Jonas I, 14.
[8] Jonas I, 16, 17.
[9] Elegie auf den Tod eines Jünglings, V. 66 f.

In einer der später unterdrückten Strophen hieß es[10]:

Was sind denn die Bürger unterm Monde?
Gaukler, theatralisch ausstaffiert,
Mit dem Tod in ungewissem Bunde,
Bis der Falsche sie vom Schauplatz führt.

Ähnliches, mit wörtlichen Anklängen an diese Verse sagt Karl Moor in jener Szene an der Donau, auf welche sich Schiller noch später als den getreuesten Ausdruck seiner Stimmung berief[11]: „Bruder — ich habe die Menschen gesehen, ihre Bienensorgen und ihre Riesenprojekte — ihre Götterpläne und ihre Mäusegeschäfte; — dieser, dem Schwung seines Rosses anvertraut — ein anderer der Nase seines Esels — ein dritter seinen eigenen Beinen; dieses bunte Lotto des Lebens, worin so mancher seine Unschuld und — seinen Himmel setzt, einen Treffer zu haschen, und — Nullen sind der Auszug — am Ende war kein Treffer darin. Es ist ein Schauspiel, Bruder, das Tränen in deine Augen lockt, wenn es dein Zwerchfell zum Gelächter kitzelt.“ Das gleiche Bild kehrt noch an anderer Stelle wieder[12]: „Es ist ein betrügliches Lotto, die wenigen armseligen Treffer verschwinden unter den zahllosen Nieten.“ Von dem „bestandlosen Tand der Welt“ ist in dem Brief an Hauptmann von Hoven die Rede[13], und die ursprüngliche Fassung des Rousseau-Gedichtes der Anthologie verspottete mit scharfem Sarkasmus „diesen Traum vom Krieg der Frösch' und Mäuse, dieses Lebens Jahrmarktsdudelei“[14].

---

[10] Die Säkular-Ausgabe bringt leider nirgends die ersten Fassungen der Jugend-Gedichte. Die zitierten Verse vgl. B. A. I, 358.

[11] Räuber, Akt 3, Sz. 2 (III, 87). Vgl. den Brief an Körner vom 10. Febr. 1785 (Jonas I, 228).

[12] Der Spaziergang unter den Linden: II, 144. Das Gleichnis vom Lotto auch in dem Gedicht an Henriette von Arnim, V. 12 f. (II, 78) und (in etwas veränderter Anwendung) „Majestas populi (I, 43).

[13] Jonas I, 13.

[14] B. A. I, 350.

Seit dem Jahre 1782 kommt eine Stimmung zur Herrschaft, welche, nicht minder trostlos als die geschilderte, dennoch von der Todessehnsucht des letzten akademischen Sommers sich durchaus unterscheidet. Es gibt zwei grundverschiedene Typen des Pessimismus. Wer von der Überzeugung, daß Nichtsein besser ist als Sein, völlig durchdrungen ist, der wird in allen Vorgängen, die auf Vernichtung des Lebens abzielen, etwas relativ Erfreuliches, eine Beschleunigung des wünschenswerten Endes sehen. Genau die gleichen Tatsachen können für anders geartete Naturen der eigentliche Anlaß zum Pessimismus werden. Weil sie im Grunde von einem unbändigen Lebenswillen erfüllt sind, erschüttert sie die Wahrnehmung, wieviel feindliche Gewalten auf Zerstörung und Schädigung des Lebens, auf Vereitelung jeder Lust hinwirken. Dieser zweite Typus, welcher seinem innersten Wesen nach „hedonistisch, ein Pessimismus aus Verzweiflung an der Möglichkeit des Genusses und darum ein genußsüchtiger Pessimismus“[15] ist, bezeichnet Schillers Gemütsverfassung nach der Überwindung des Lebensüberdrusses und Welthasses seiner frühesten Zeit.

Während er mit ungestümer Glut sich an das Dasein klammerte, drängte sich ihm überall in tausend Formen die Einsicht auf, daß jedes Leben die Gewißheit der Zerstörung in sich trägt, daß alles Bestehende unrettbar dem Ende zugetrieben wird.

> Aus dem Frühling der Natur,
> Aus dem Leben, wie aus seinem Keime,
> Wächst der ew'ge Würger nur.[16]

Der gleiche Gedanke und das gleiche Bild findet sich im letzten Paragraphen der Dissertation[17]: „Die Weisheit, kommt es mir vor, hat bei Gründung unserer physischen

---

[15] Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart S. 232.
[16] Melancholie an Laura, V. 64—66.
[17] XI, 79.

Natur eine solche Sparsamkeit beobachtet, daß ungeachtet der steten Kompensationen doch die Konsumtion immer das Übergewicht behalte, daß die Freiheit den Mechanismus mißbrauche und der Tod aus dem Leben wie aus seinem Keime sich entwickle." Je intensiver die Lebensbetätigung, desto eher erfolgt die Destruktion der „Maschine". Je mächtiger der Geist, desto rascher verzehrt er den Leib. Diese tief tragische Erkenntnis erschüttert den Jüngling, wie ein Vorgefühl des eigenen frühen Todes.

Unglückselig, unglückselig, die es wagen,
Götterfunken aus dem Staub zu schlagen!
Ach! Die kühnste Harmonie
Wirft das Saitenspiel zu Trümmer,
Und der lohe Ätherstrahl Genie
Nährt sich nur vom Lebenslampenschimmer.[18]

Nicht nur das Leben der Erdengeschöpfe, sondern das ganze Weltall ist nichts als ein verhülltes Bild des Todes. Auch die „Räder an Planetenuhren" laufen ab, und ehe man dreimal mit dem Auge blinzt, sinken Sonnen hinunter ins Meer der Totennacht[19]. Auf jeden Punkt im ewigen Universum hat der Tod sein monarchisches Siegel gedrückt[20]." Er ist nicht nur ein Moment des Einzeldaseins, sondern ein kosmisches Gesetz. Erbarmungslos erblickt Schiller sein unerbittliches Walten hinter dem prahlerischen Schein der Lebendigkeit. Dem „großmächtigsten Czar alles Fleisches, allezeit Vermindrer des Reichs, unergründlichen Nimmersatt in der ganzen Natur" hat er „mit untertänigstem Haut-

[18] Melancholie an Laura, Vers 89—94. Über die Kontroverse, welche die Deutung dieser Stelle hervorgerufen hat, vgl. Weltrich, a. a. O., S. 830 f. — Das Bild des Todes in den verschiedensten Situationen zu malen, war ein poetisches Lieblingsmotiv des jungen Schiller, vgl. Kuno Fischer, Schillers Jugend- und Wanderjahre, S. 83 f. Er galt im Kreise seiner Kollegen als der berufene Verfertiger von Leichencarmina: ebenda, S. 124. Sein Dramen-Entwurf „Der Student von Nassau" hatte einen Selbstmord zum Gegenstand.

[19] Melancholie an Laura, V. 35 f.

[20] Der Spaziergang unter den Linden II, 144.

schauern“ die Anthologie auf das Jahr 1782 gewidmet[21]. Wenn sich andern die Natur „wie ein rotwangichtes Mädchen an seinem Brauttage“ malt, erscheint sie ihm wie seinem Wollmar „als eine abgelegte Matrone, rote Schminke auf ihren grüngelben Wangen, geerbte Demanten in ihrem Haar“[22].

Nicht den Tod allein sieht Schiller unablässig vor Augen, sondern auch all die grauenhaften Hilfsmittel, durch welche er sein Zerstörungswerk vorbereitet und vollbringt. Die Eindrücke der medizinischen Studien lassen ihn nicht los. Mit einer Hingebung, die an die Hartnäckigkeit von Zwangsvorstellungen gemahnt, schwelgt er in ekelhaften Bildern der Krankheit und Verwesung[23]. Wohl niemals ist ein wunderlicheres Liebesgedicht geschrieben worden, als jene „Melancholie an Laura“, in welcher der Liebhaber seinem Mädchen mit schonungsloser Ausmalung der Einzelheiten demonstriert, wie all ihre Reize „abgeborgt von mürben Modern“ und einem nahen fürchterlichen Ende geweiht sind. Es ist leicht verständlich, daß Hamlets Kirchhofs-Reflexionen und verwandte Stellen aus „Werthers Leiden“ Schiller im Innersten ergriffen. Reminiszenzen aus beiden mischen sich in den Worten Wollmars[24]: „Jahrtausendelang verzehrt sie

---

[21] XVI, 5.

[22] Spaziergang unter den Linden II, 139. Es ist naheliegend, zu denken, daß Schillers Wollmar aus Rousseaus Neuer Heloise seinen Namen hat (vgl. Kuno Fischer, a. a. O., S. 74). Im Mittelpunkt des Kapitels, das bei Rousseau Wollmars Charakter schildert, steht eine Erörterung des Theodizee-Problems (Neue Heloise, 6. Teil, 5. Brief).

[23] Vgl. die Schilderung der Syphilis in den „Räubern“, Akt 1, Sz. 3 (III, 35 f.), im „Venuswagen“, V. 117 f. (II, 15) und Ähnliches. Schillers „Sinn für das Grausame“ hob Goethe im Gespräch mit Eckermann (18. Jan. 1825) hervor. Schiller selbst hat diese Anziehungskraft des Entsetzlichen später als psychologisch-ästhetisches Phänomen untersucht (so z. B. Über die trag. Kunst XI, 155; Zerstr. Betr. über versch. ästhetische Gegenst. XI, 281—282).

[24] Spaziergang unter den Linden II, 130 f. Vgl. Erich Schmidt, Richardson, Rousseau, Goethe, S. 192.

(die Natur) nur mit dem Abtrag von der Tafel des Todes, kocht sich Schminke aus den Gebeinen ihrer eigenen Kinder und stutzt die Verwesung zu blendenden Flittern. Es ist ein unflätiges Ungeheuer, das von seinem eigenen Kot, viele tausendmal aufgewärmt, sich mästet, seine Lumpen in neue Stoffe zusammenflickt und großtut und sie zu Markte trägt und wieder zusammenreißt in garstige Lumpen . . . Man sage es doch unsern Fürsten, die mit einer zuckenden Wimper zu vernichten meinen. Man sage es unsern Schönen, die mit einer farbichten Landschaft im Gesicht unsere Weisheit zur Närrin machen wollen. Man sage es den süßen Herrchen, die eine Handvoll blonde Haare zu ihrem Gott machen. Mögen sie zusehen, wie die Schaufel des Totengräbers den Schädel Yoricks so unsanft streichelt! Was dünkt sich ein Weib mit ihrer Schönheit, wenn der große Cäsar eine anbrüchige Mauer flickt, den Wind abzuhalten?" So fest sitzt diese Vorstellungsart in Schillers Phantasie, daß sie noch Jahre nachher an den ungeeignetsten Stellen sich eindrängt. So zum Beispiel, wenn der „reisende Däne" erzählt[25], wie ihn im glücklichen Süden oftmals der Anblick eines hohläugigen Bettlers oder einer baufälligen Hütte aus allen Illusionen gerissen habe, die ein fürstlicher Lustgarten oder prunkender Palast eben erweckt hatte. „Meine Einbildungskraft vollendet das Gemälde. Ich sehe jetzt die Flüche von Tausenden gleich einer gefräßigen Würmerwelt in dieser großsprechenden Verwesung wimmeln. Das Große und Reizende wird mir abscheulich. Ich entdecke nichts mehr als einen siechen hinschwindenden Menschenkörper, dessen Augen und Wangen von fiebrischer Röte brennen und blühendes Leben heucheln, während daß Brand und Fäulung in den röchelnden Lungen wüten."

Das 18. Jahrhundert fand unerschöpflichen Trost in der

---

[25] Der Antikensaal zu Mannheim XI, 101.

Betrachtung, daß alles Tote Material für neu aufblühendes Leben sei. Auch Schiller zählte diese Lehre zu seinem philosophischen Besitzstand. Aber, indem er den Gedankengang umkehrte, entnahm er ihm die niederdrückendste Folgerung: alles Dasein ist gleichsam eine Frucht der Verwesung. Aus Gräbern und auf Gräbern entwickelt sich all unsere Lust.

Unsre stolz auftürmenden Paläste,
Unsrer Städte majestätsche Pracht
Ruhen all auf modernden Gebeinen;
Deine Nelken saugen süßen Duft
Aus Verwesung, deine Quellen weinen
Aus dem Becken — einer Menschengruft.[26]

Wiederum findet Wollmar den stärksten Ausdruck für diese düstere Stimmung. Schon seine oben zitierte Charakterisierung der „Natur" gehört hierher. Und in leidenschaftlichem Aufschrei sagt er am Schlusse des Gespräches: „Wohin nur ein Samenkorn des Vergnügens fiel, sprossen schon tausend Keime des Jammers. Wo nur eine Träne der Freude liegt, liegen tausend Tränen der Verzweiflung begraben. Hier an der Stelle, wo der Mensch jauchzte, krümmten sich tausend sterbende Insekten. In ebendem Augenblick, wo unser Entzücken zum Himmel wirbelt, heulen tausend Flüche der Verdammnis empor . . . Jeder Tropfen Zeit ist eine Sterbeminute der Freuden, jeder wehende Staub der Leichenstein einer begrabenen Wonne. Auf jeden Punkt im ewigen Universum hat der Tod sein monarchisches Siegel gedrückt. Auf jedem Atomen les' ich die trostlose Aufschrift: Vergangen!" Gegen die Qual solcher Reflexionen gibt es als einzig unfehlbares Gegengift nur den Verzicht auf alle Reflexion, das unbedenkliche Genießen des Moments, — ein Verfahren, das einstweilen nur durch Edwin, die Kontrastfigur Wollmars, empfohlen wird. Wir werden sehen, daß

[26] Melancholie an Laura, V. 21 f.

in einer späteren Epoche Schiller selbst eine Zeitlang diesen Standpunkt einnahm.

Eine Einzelfrage ist noch kurz zu erörtern: Wie äußert sich Schillers Pessimismus in seinem Urteil über Menschen?

An diesem Punkte tritt die Heftigkeit, mit welcher Schiller auf äußere Eindrücke reagierte, besonders stark hervor. „Sie glauben nicht", schreibt er an Henriette von Wohlzogen[27], „wie nötig es ist, daß ich edle Menschen finde. Diese müssen mich mit dem ganzen Geschlechte wieder versöhnen, mit welchem ich mich beinahe abgeworfen hätte. Es ist ein Unglück, meine Beste, daß gutherzige Menschen so gern in das entgegengesetzte Extrem geworfen werden, den Menschenhaß, wenn einige unwürdige Charaktere ihre warmen Urteile betrügen." „Einsamkeit, Mißvergnügen über mein Schicksal, fehlgeschlagene Hoffnungen und vielleicht auch die veränderte Lebensart haben den Klang meines Gemütes, wenn ich so sagen darf, verfälscht und das sonst reine Instrument meiner Empfindung verstimmt . . . Ein Freund soll mich mit dem Menschengeschlecht, das sich mir auf einigen häßlichen Blößen gezeigt hat, wiederum aussöhnen und meine Muse halbwegs nach dem Kozytus wieder einholen." Aus solchen Äußerungen erklärt sich, wieso Schiller auch nach den schmerzlichsten Enttäuschungen immer wieder eines grenzenlosen Vertrauens und enthusiastischer Freundschaft fähig war. Dennoch urteilte er über die faktische Beschaffenheit der menschlichen Natur (über die ursprüngliche Anlage des Menschenwesens dachte er anders[28]) vorwiegend pessimistisch.

Über die Realistik der Charakterzeichnung in den „Räubern" sagte er später selbst, er habe zwei Jahre vorher sich angemaßt, Menschen zu schildern, ehe ihm noch einer

---

[27] Jonas I, 89.

[28] Vgl. unten S. 159.

begegnete[29]. Ursprünglich hatte er gemeint, die Natur wörtlich abgeschrieben zu haben, und in der unterdrückten Räubervorrede hieß es ausdrücklich: „Ich wünschte zur Ehre der Menschheit, daß ich hier nichts als Karrikaturen geliefert hätte, muß aber gestehen, so fruchtbarer meine Weltkenntnis wird, so ärmer wird mein Karrikaturenregister[30].“ Schillers Standpunkt war anders, aber nicht menschenfreundlicher geworden, als er im Jahre 1784 schrieb: „Mein Register von Bösewichtern wird mit jedem Tage, den ich älter werde, kürzer und mein Register von Toren vollzähliger und länger[31].“ Den getreuen Streicher belehrte er: „Wenn man die Menschen braucht, so muß man ein Hundsfott werden oder sich ihnen unentbehrlich machen. Eines von beiden oder man sinkt unter.“ „Die Freundschaft der Menschen ist das Ding, das sich des Suchens nicht verlohnt. Wehe dem, den seine Umstände nötigen, auf fremde Hilfe zu bauen[32].“ Er preist das Drama Shakespeares, in welchem die bittersten Ausfälle gegen die Menschheit enthalten sind, als sein lebenswahrstes Werk: „So gewiß ich den Menschen vor allem andern zuerst im Shakespeare aufsuche, so gewiß weiß ich im ganzen Shakespeare kein Stück, wo er wahrhaftiger vor mir stünde, wo ich mehr Lebensweisheit lernte, als im Timon von Athen[33].“ Wie aber Schiller, als Historiker der eigenen Zeit, über die Menschen seiner Epoche dachte, das bedarf keiner näheren Begründung. „Die Räuber“, „Kabale und Liebe“ und zahlreiche Gedichte der Anthologie sind eine einzige hohnvolle und grimmige Anklage,

---

[29] Ankündigungen der Rhein. Thalia XVI, 137.

[30] XVI, 12, 17.

[31] Die Schaubühne als mor. Anst. betr. XI, 93.

[32] Jonas I, 82, 93.

[33] XI, 310. Die Stelle wurde später gestrichen. Schiller hatte auch eine deutsche Bühnenbearbeitung des Timon beabsichtigt (Brief an Dalberg vom 24. August 1784, Jonas I, 208).

der leidenschaftliche Zornesschrei eines im Tiefsten empörten und verwundeten Gemüts.

Aus all diesen trüben Betrachtungen erwächst für Schiller das brennende Bedürfnis nach einer Theodizee. Er empfindet sich wie Karl Moor und seinesgleichen als einen „Kläger wider die Gottheit“[34] und fühlt mit seinem Wollmar die Notwendigkeit „den Töpfer gegen den Topf zu rechtfertigen“[35]. Tief erschüttert wendet er sich zum Schöpfer:

O ein Mißklang auf der großen Laute!
Weltregierer, ich begreif' es nicht![36]

Noch schärfer wird der Konflikt in dem Gedicht „Freigeisterei der Leidenschaft“ betont. Ein Gott, der Menschenherzen in unwiderstehlicher Liebe entzündet und zugleich durch unerbittliche Gesetze ihre Vereinigung verwehrt, ist ein „Wüterich“, ein „Nero“.

Dich hätten sie als den Allguten mir gepriesen,
Als Vater mir gemalt?
So wucherst du mit meinen Paradiesen,
Mit meinen Tränen machst du dich bezahlt?

Besticht man dich mit blutendem Entsagen?
Durch eine Hölle nur
Kannst du zum Himmel eine Brücke schlagen?
Nur auf der Folter merkt dich die Natur?

O diesem Gott laßt unsre Tempel uns verschließen,
Kein Loblied feire ihn
Und keine Freudenträne soll ihm weiter fließen,
Er hat auf immer seinen Lohn dahin![37]

---

[34] Räuber, Akt 3, Sz. 2 (III, 92).

[35] Spaziergang unter den Linden II. — Ein ganz ähnliches Bild bei Voltaire, Poème sur le désastre de Lisbonne:

Le vase, on le sait bien, ne dit point au potier:
Pourquoi suis-je si vil, si faible, si grossier?
Il n'a pas la parole, il n'a point la pensée . . .

Mit Recht weist Kuno Fischer (a. a. O., S. 77) darauf hin, daß noch kein Materialist Edwins Antwort widerlegt hat: „Der Töpfer ist schon gerechtfertigt, wenn der Topf mit ihm rechten kann.“

[36] Elegie auf den Tod eines Jünglings, B. A. I, 358.

[37] B. A. I, 368—369.

Das Gedicht „Freigeisterei der Leidenschaft", welches später „Der Kampf" überschrieben und seiner bedeutungsvollsten Strophen beraubt wurde[38], bildet bereits den Übergang zu einer neuen Epoche des Schillerschen Denkens. Vorher ist darzustellen, auf welche Weise Schiller in der Periode seiner Jugendphilosophie das Theodizee-Problem zu lösen suchte.

2. Gott und Welt.

In allen wesentlichen Punkten übernahm Schiller das Weltbild, welches, von Shaftesbury und Leibniz am genialsten ausgeprägt, die Theodizee des 18. Jahrhunderts beherrscht hatte. Er vertraute sich dem großen, weltüberfliegenden Schwung dieser Gedanken an, ohne die Voraussetzungen kritisch zu prüfen. Es war die Zeit, von der er selbst später schrieb: „Mein Herz suchte sich eine Philosophie, und die Phantasie unterschob ihre Träume. Die wärmste war mir die wahre[39]."

Den Ausgangspunkt seines Denkens bildete das Universum. Das empfand er noch in reiferen Jahren als charakteristisch für seine Geistesart und motivierte es in einem Brief an Körner[40]: „Daß sich mein Julius gleich mit dem Universum eingelassen, ist bei mir wohl individuell; nämlich weil ich selbst fast keine andere Philosophie gelesen habe und zufällig mit keiner anderen bekannt geworden bin. Ich habe immer nur das aus philosophischen Schriften (den wenigen, die ich las) genommen, was sich dichterisch fühlen und behandeln läßt. Daher wurde diese Materie als die

[38] Das Gedicht ist, wie Hettner (Lit. des 18. Jahrh. III, 1, S. 333) mit Recht sagt, in seiner redigierten Form „völlig farblos und unverständlich" geworden. Trotzdem bringt die Säkular-Ausgabe auch hier nicht die ursprüngliche Fassung.

[39] Philosophische Briefe XI, 117.

[40] Vom 15. April 1788 (Jonas II, 41 f.).

dankbarste für Witz und Phantasie bald mein Lieblingsgegenstand."

Welche Art von Beziehung verbindet das Universum mit Gott? Eine deutliche Antwort auf diese Frage bildet die Grundvoraussetzung aller Theodizee. Schiller formuliert in einer Reihe prägnanter Aussprüche seine Auffassung. „Gott und Natur sind zwo Größen, die sich vollkommen gleich sind... Die Natur ist ein unendlich geteilter Gott [41]." Die Welt ist gleichsam das Medium, durch welches das göttliche Ich gebrochen erscheint, wie das weiße Licht durch das prismatische Glas [42]. Bei Gott ist, wie auch Lessing und Herder betont hatten [43], Vorstellen, Wollen und Schaffen eines. Darum darf man sagen: „Das Universum ist ein Gedanke Gottes [44]." Die Erschaffung der Welt ist keine Abtrennung; vielmehr bleibt alles Seiende von der Einheit des göttlichen Wesens umfaßt. „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott [45]."

[41] Theosophie XI, 126, 127. — Die Formel Deus sive natura erinnert an Spinoza, und man hat zuweilen spinozistische Anklänge vermutet, ohne deshalb (wie Hettner, a. a. O., S. 330) gleich von „offenem sonnenklarem Spinozismus" zu reden. Es ist jedoch sicher, daß die zitierten Sätze, auf welche vielleicht Goethes Werther von Einfluß war (Minor I, 242), auf keine Spinoza-Kenntnis Schillers schließen lassen. Schon die Wendung, die Welt sei ein „Abbild" Gottes (Theosophie XI, 126, Z. 33) ist ganz leibnizisch, und der Ausdruck „Substanz" darf nicht darüber täuschen, wie konsequent der Gedanke der „Persönlichkeit" Gottes festgehalten wird. Schiller hat vor 1787 Spinoza weder gelesen noch gekannt, — trotz des seinem Andenken gewidmeten Epigramms der Anthologie (II, 51). Nach einer ansprechenden Vermutung Überwegs (Schiller als Philosoph, 1884, S. 38) ist dieses Epigramm durch einen Aufsatz „Vergleich der neuen Hermeneutik mit der Erklärungsart des Spinoza" veranlaßt worden, welcher zusammen mit Schillers Gedicht Der Abend, 1776, im 3. Jahrgang des Haugschen Magazins erschienen war.

[42] Theosophie XI, 127. — Diese aus Ferguson stammende Vergleichung bleibt dem verhältnismäßig beschränkten Bildervorrat Schillers dauernd einverleibt. Vgl. Die Künstler, V. 474 f.

[43] Vgl. oben S. 51.

[44] Theosophie XI, 117.

[45] Ebenda, 126.

Die Vollkommenheit Gottes prägt sich in seinen Eigenschaften aus. Die meisten vermögen wir freilich nur durch die Vermittlung gewisser Hilfsvorstellungen ahnend zu erfassen. Wir haben z. B. keine „Realidee" seiner wirkenden Allmacht, sonst wären wir Schöpfer wie er. Um seine Allmacht zu bezeichnen, helfen wir uns mit der „stückweisen Vorstellung dreier Sukzessionen": Nichts, sein Wille und Etwas[46]. Adäquate Begriffe haben wir von der Weisheit, der Güte und Gerechtigkeit des höchsten Wesens[47]. Ihrer sind wir am unmittelbarsten, am unerschütterlichsten gewiß. „Brüder! überm Sternenzelt muß ein guter Vater wohnen." Aus dieser Quelle entsprang Gottes Entschluß, eine Welt zu schaffen. „Was war's, das den Weisesten leitete, eine Welt aus dem Chaos zu erheben? Unendliche Liebe! — Was war's, das den Liebenden leitete, der neugebornen Welt Ordnung und Wohlklang zu geben durch ewige, unwandelbare Gesetze? Unendliche Weisheit! — So ist also Liebe und Weisheit das Wesen Gottes in Beziehung auf seine Geschöpfe." „Liebe ist es, die den unendlichen Schöpfer zum endlichen Geschöpfe herunterneigt, das endliche Geschöpf hinaufhebt zum unendlichen Schöpfer; Liebe ist es, die aus der grenzenlosen Geisterwelt eine einzige Familie und so viele Myriaden Geister zu so viel Söhnen eines allliebenden Vaters macht[48]." Dennoch unterscheidet sich die göttliche Liebe sehr erheblich von dem Gefühl, das wir Menschen mit diesem Worte zu bezeichnen pflegen, und durch den Satz, daß Gott seine Geschöpfe liebt, wird das wirkliche Verhältnis nicht ganz korrekt dargestellt. In dem berühmten Brief an Reinwald vom 14. April 1783 schreibt Schiller[49]: „Gott, wie ich mir denke, liebt den Seraph so

[46] Theosophie XI, 121.
[47] Ebenda.
[48] Die Tugend in ihren F. betr. XI, 13.
[49] Jonas I, 113 f.

wenig als den Wurm, der ihn unwissend lobet. Er erblickt sich, sein großes unendliches Selbst, in der unendlichen Natur umhergestreut. — In der allgemeinen Summe der Kräfte berechnet er augenblicklich Sich selbst — Sein Bild sieht er aus der ganzen Ökonomie des Erschaffenen vollständig zurückgeworfen, wie aus einem Spiegel, zurückgeworfen, und liebt Sich in dem Abriß, das Bezeichnete in dem Zeichen." So erhebt sich von neuem die Frage, auf welches Motiv die Weltschöpfung zurückzuführen ist. Die Antwort lautet: die in sich ruhende Gottheit darbte inmitten ihrer Fülle. Um ihres unendlichen Inhalts froh zu werden, mußte sie ihn nach außen entfalten. Unter allen geschaffenen Wesen sind es aber, wie Leibniz betont hatte, nur die Geister, die zum denkenden Erfassen des göttlichen Wirkens sich erheben können. So verkündigt in wundervollen Versen das tiefsinnigste Gedicht der Anthologie[50]:

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel; darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Um die Art des göttlichen Wirkens zu verdeutlichen, läßt sich nur eine einzige Art menschlicher Tätigkeit zur Vergleichung heranziehen: die künstlerische. Gott ist der größte aller Künstler, die Natur sein „erhabenes Kunstwerk". Mit leidenschaftlicher Glut und Innigkeit hat Schiller diese dem 18. Jahrhundert so geläufige Analogie erfaßt und festgehalten. Noch im Jahre 1788, als er die Anschauungsweise der Theosophie in wesentlichen Punkten verlassen hatte, hat er seine „Kunstidee" Körner gegenüber aufs lebhafteste verteidigt[51]. Wie der vollendete Bau den in

[50] Die Freundschaft, V. 55 f., später der Theosophie eingefügt: XI, 128.
[51] Brief vom 15. April 1788 (Jonas II, 41 f.).

Gedanken entworfenen Grundriß des Architekten verwirklicht, so ist die Natur nichts anderes als die zur Realität gewordene göttliche Idee[52]. Sie ist das Werk eines unendlichen Verstandes und entworfen nach einem trefflichen Plane. Das harmonische Ineinanderwirken aller Kräfte, welche durch den allmächtigen Einfluß der göttlichen Kraft in Bewegung gesetzt werden, gleicht dem Zusammenlauten der tausendstimmigen Saiten eines Instruments in eine Melodie[53].

Wie ein echtes Kunstwerk in sich vollendet dasteht und gleichsam seinen Urheber vergessen macht, so erscheint auch die Welt als ein selbständiges Ganzes, das keines Anstoßes von außen bedarf. Wunder würden (wie Schiller im Einklang mit der Mehrheit der zeitgenössischen Denker[54] und in besonders engem Anschlusse an Mendelssohns siebenten Brief über die gemischten Empfindungen ausführt) einen Mangel im Plane der Welt verraten. Gott wäre schwach wie ein menschlicher Künstler, wenn er an allen Orten nachhelfen müßte[55]. Gerade in der unverbrüchlichen Ordnung des Naturgeschehens offenbart sich seine Größe:

> Ihn,
> Den Künstler wird man nicht gewahr, bescheiden
> Verhüllt er sich in ewige Gesetze.
> Die sieht der Freigeist, doch nicht ihn. „Wozu
> Ein Gott?“ sagt er, „die Welt ist sich genug.“
> Und keines Christen Andacht hat ihn mehr
> Als dieses Freigeists Lästerung gepriesen.[56]

Diese Betrachtungsweise ist für das Theodizee-Problem bedeutsam. Sie beantwortet die Frage, warum Gott das

---

[52] Vgl. wegen dieses Bildes oben S. 50 f.
[53] Philosophie der Physiologie XI, 19. Vgl. Theosophie XI, 129.
[54] Vgl. oben S. 70 Anm. 76.
[55] Phil. der Phys. XI, 22.
[56] Don Carlos: Akt 3, Sz. 10 (IV, 161).

Übel nicht durch besondere providentielle Eingriffe wirkungslos macht.

Der Schöpfer verbirgt sich hinter seinem Werke: das soll nicht heißen, daß er nicht aus ihm erkennbar sei. Es sind die feststehenden Gedanken der Physikotheologie, aber auf persönliche Weise ausgedrückt, wenn Schiller sagt, man könne sich mit dem Unendlichen durch das Instrument der Natur und der Weltgeschichte besprechen, wie man die Seele des Künstlers aus seinem Apollo liest. „Harmonie, Wahrheit, Ordnung, Schönheit, Vortrefflichkeit geben mir Freude, weil sie mich in den tätigen Zustand ihres Erfinders, ihres Besitzers versetzen, weil sie mir die Gegenwart eines vernünftigen empfindenden Wesens verraten und meine Verwandtschaft mit diesem Wesen mich ahnden lassen[57]." Die Erkenntnis des göttlichen Weltplanes, das Nachdenken des Schöpfungsgedankens ist dem Menschen nicht nur in gewissem Grade möglich, sondern sogar — und dies ist ein echt Leibnizscher Gedanke, der zu Schiller freilich nur auf dem Umwege Ferguson-Garve gelangte[58] — seine wesentlichste und wichtigste Aufgabe, seine unendliche Bestimmung. Es ist „der Beruf aller denkenden Wesen, in diesem vorhandenen Ganzen die erste Zeichnung wiederzufinden, die Regel in der Maschine, die Einheit in der Zusammensetzung, das Gesetz in dem Phänomen aufzusuchen und das Gebäude rückwärts auf seinen Grundriß zu übertragen". „Der Mensch ist da, daß er nachringe der Größe seines Schöpfers, mit eben dem Blicke umfasse die Welt, wie der Schöpfer sie umfaßt." In diesem Sinne sagt Schiller geradezu: „Gottgleichheit ist die Bestimmung des Menschen[59]." Seine Vollkommenheit ist: Überschauung, Forschung, Bewunderung des großen Planes der Natur; oder, wie es später mit bedeutsamer

[57] Theosophie XI, 118.
[58] Vgl. oben S. 53 f.
[59] Theosophie XI, 117; Philos. der Phys. XI, 11.

Modifizierung heißt: Übung seiner Kräfte durch Betrachtung des Weltplanes[60]. Da mit der Vollkommenheit auch die Glückseligkeit wächst, kann Schiller, indem er Ferguson ausdrücklich, aber ungenau zitiert, behaupten: „Eine Seele, die bis zu dem Grad erleuchtet ist, daß sie den Plan der göttlichen Vorsehung im Ganzen vor Augen hat, ist die glücklichste Seele[61]."

Damit erlangt das Theodizee-Problem eine unvergleichliche zentrale Bedeutung. Das Werk des vollkommensten Wesens muß notwendig vollkommen sein. Solange der Mensch noch Mängel im Universum zu bemerken glaubt, hat er sich zur Überschauung des großen Planes der Natur noch nicht erhoben. Mit anderen Worten: solange die Theodizee nicht erfolgreich durchgeführt ist, bleibt seine göttliche Bestimmung unerfüllt.

Das Universum erscheint auch bei Schiller[62] als ein Stufenreich der Kräfte, in dessen lückenlosem Aufbau keine Tätigkeit ausbleiben, zur allgemeinen Glückseligkeit kein Grad des Genusses fehlen durfte. „Jede Vollkommenheit mußte Dasein erlangen in der vollständigen Welt[63]." Da alle Wesen zur Glückseligkeit bestimmt sind und diese vorwiegend in der Erkenntnis des Schöpfungsplanes besteht, so ist die aufsteigende Reihe der Geschöpfe zugleich ein Fortschreiten zu immer hellerer und deutlicherer Einsicht in das Wesen der Welt und so zu immer intensiverer und reinerer Glückseligkeit. Aber selbst die niedrigste Monade ist nicht ohne alle Vollkommenheit, und auch die höchste bleibt von absoluter Vollkommenheit entfernt. Alle Ge-

[60] Phil. der Phys. XI, 21; Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen XI, 43. Ähnlich: Theosophie XI, 24, Z. 5—9.

[61] Phil. der Phys. XI, 20.

[62] Vgl. oben S. 78 f., ferner Minor I, 208 f. über die Popularität, welche diese Gedankengänge gerade in Schwaben genossen.

[63] Theosophie XI, 131.

schöpfe, durch dieses Emporstreben zugleich untereinander mit der Gottheit verbunden, bilden eine vom Wurme bis zum Engel reichende Kette, sind erfüllt von einem gewaltigen und einheitlichen kosmischen Rhythmus, dem universalen Drang zu Gott.

> Arm in Arme, höher stets und höher,
> Vom Barbaren bis zum griech'schen Seher,
> Der sich an den letzten Seraph reiht,
> Wallen wir einmüt'gen Ringeltanzes,
> Bis sich dort im Meer des ew'gen Glanzes
> Sterbend untertauchen Maß und Zeit.[64]

So bestaunte Schiller wie fast all seine dichtenden Zeitgenossen, aber mit großartigerem Schwung als die meisten von ihnen, die „große, herrliche Haushaltung der Natur“[65]. Schon sein erstes gedrucktes Gedicht, „Der Abend“ (1776), und später noch eine ganze Odengruppe der Anthologie[66] variieren mit dem üblichen Gemisch von Hymnenschwung und gewissenhafter Detailbeschreibung jenes unerschöpf-Thema: das Lob des Schöpfers in der Natur[67]. Es ist jedoch bemerkenswert, daß all die hierher gehörigen Gedichte früheren Datums sind. Mit der zunehmenden Emanzipation Schillers von seinen dichterischen Vorbildern verschwindet die ganze Gattung mehr und mehr. Wenn es auch vielleicht zuviel gesagt sein mag, daß schon innerhalb der Anthologie eine entschiedene religiöse Skepsis sich ankündige[68], so steht doch jedenfalls fest, daß die Güte und Milde des Schöpfers in Schillers Jugendgedichten auffällig zurücktritt und nur noch einmal, im Glücksrausch der Vereinigung mit dem Körnerschen Kreise, mit vollen Akkorden in dem „Lied an die Freude“ gepriesen wird. Häufiger und eindringlicher

---

[64] Theosophie XI, 127.
[65] Gehört allzuviel Güte usw. XI, 4.
[66] Minor I, 431.
[67] Vgl. oben S. 83 f.
[68] Weltrich I. 525.

reden die Gedichte von der zermalmenden Erhabenheit Gottes, die man mit Grau'n verehrt[69], von dem Gotte, „der da oben über dem Monde waltet und rächt und verdammt über den Sternen und feuerflammt über der Nacht“[70]. Das Gedicht „Die Pest“[71] mit seiner Häufung grauenvoller Bilder, läßt Gottes Majestät gerade aus den Qualen, die er sendet, erkennen. „Furchtbar preiset Gott die Pest.“ Es war keineswegs ein originaler Gedanke Schillers, die Größe Gottes aus seinen Schrecknissen und Strafen zu besingen[72]. Dennoch ist diese Neigung für Schillers Geistesart überaus charakteristisch. Es war seine pessimistische Grundstimmung, welche hier hervorbrach und, auch wo er in den Gedankenkreisen der traditionellen Theodizee zu bleiben sich bemühte, die Auswahl seiner poetischen Motive bestimmte.

3. Das metaphysische Übel und die Liebe.

Die metaphysische Notwendigkeit des Übels, wie die Theodizee des 18. Jahrhunderts sie gelehrt hatte[73], stand auch für Schiller außer Zweifel. Das Universum ist ein unendlich geteilter Gott. Gefiele es der Allmacht, die „vorhandene Form des Naturgebäudes“ zu zerschlagen, „so stürzte der Damm zwischen ihr und der Welt ein, alle Geister würden in einem Unendlichen untergehen, alle Akkorde in einer Harmonie ineinanderfließen, alle Bäche in einem Ozean aufhören“[74]. Der Bestand der Welt hängt davon ab, daß die

[69] Elegie auf den Tod eines Jünglings, V. 104.

[70] Die Räuber, Akt. 4, Sz. 5 (III, 131). Vgl. Kühnemann, Schiller, S. 77.

[71] II, 40. Vgl. auch: Semele, Vers 96 f., 465—468.

[72] Minor I, 431 erinnert besonders an Zachariä, betont aber mit Recht, daß Schiller „weit hinter sich läßt, was Z. je gewagt hat“. Übrigens waren Gedichte dieser Art sehr verbreitet; selbst der harmlose Uz besang Die Strafgerichte Gottes, Gott im Ungewitter u. dergl.

[73] Vgl. oben S. 54 f.

[74] Theosophie XI, 127.

Teile ihre relative Selbständigkeit bewahren, daß sie „Individuen“ sind und bleiben.

Ganz ohne Schranken und damit ganz ohne Übel kann also kein Geschöpf auch nur gedacht werden. Die Weite der Schranken jedoch kann unendlich verschieden sein. Je isolierter, je starrer und enger begrenzt ein Wesen ist, desto größer natürlich seine Beschränktheit, seine Armut. Gäbe es ein Mittel, durch welches mehrere Individuen ihre Mängel ergänzen und ihre Vorzüge verschmelzen könnten, so würde — mindestens während der Dauer dieser Vereinigung — die Möglichkeit des Übels entsprechend vermindert sein. Nach Schillers Überzeugung ist dieses Wunder einer teilweisen Aufhebung des principium individuationis möglich. Es wird bewirkt durch die Liebe[75].

Die Liebe ist — wie der Tod — für den jungen Schiller nicht nur ein menschlicher Lebensvorgang, sondern ein kosmisches Prinzip. Ihr Wesen ist Anziehung, und diese Anziehung bedeutet für den Bestand der geistigen Welt dasselbe, was die Gravitation für den der körperlichen. Diese Parallele zwischen Liebe und Gravitation war nicht neu. Sie stammt wohl von Hutcheson[76]. Aus Ferguson kannte sie Schiller[77]. Aber jene Autoren wollten nur die Wirkungsart der Liebe durch ein Gleichnis illustrieren. In dem bedeutsamen Schritt, den Schiller weiterging, besteht seine Originalität.

Er vergleicht nicht nur Liebe und Gravitation, sondern erblickt tatsächlich in beiden Fällen ein und dasselbe Gesetz. Die gleiche göttliche Kraft offenbart

---

[75] Am einflußreichsten war wohl Abel, der gerade in jenen Jahren seine „Beiträge zur Geschichte der Liebe“ und „Thesen über die Quelle der Achtung und der Liebe“ veröffentlichte (Minor I, 202), außerdem Wieland (Minor I, 210).

[76] Überweg, a. a. O., S. 33.

[77] Ferguson-Garve, S. 81 f.

sich in der physischen Welt als Attraktion der Materie, in der psychischen als Sympathie.

> Geisterreich und Körperweltgewühle
> Wälzet eines Rades Schwung zum Ziele.[78]

Zuweilen wagt Schiller sogar die kühne Verallgemeinerung, diese körperlich-geistige Anziehungskraft in ihrem ganzen Umfang „Liebe" zu nennen. Dann erscheint die Liebe als oberstes und umfassendstes aller Weltgesetze, als der „Wirbel", der „Zauber", der Körper zu Körper, Geist zu Geiste zwingt:

> Sieh! er lehrt die schwebenden Planeten,
> Ew'gen Ringgangs um die Sonne fliehn
> Und, gleich Kindern um die Mutter hüpfend,
> Bunte Zirkel um die Fürstin ziehn . . .
>
> Sonnenstäubchen paart mit Sonnenstäubchen
> Sich in trauter Harmonie,
> Sphären ineinander lenkt die Liebe,
> Weltsysteme dauern nur durch sie.
>
> Tilge sie vom Uhrwerk der Naturen —
> Trümmernd auseinander springt das All,
> In das Chaos donnern eure Welten,
> Weint, Newtone, ihren Riesenfall![79]

„Liebe ist der zweite Lebensodem der Schöpfung, Liebe das große Band des Zusammenhangs aller denkenden Na-

---

[78] Die Freundschaft, V. 4 f.

[79] Phantasie an Laura, V. 5—8, 13—20. Die Ähnlichkeit der Liebestheorie Schillers mit Platonischen, insbesondere im Symposion niedergelegten Lehren ist früh bemerkt und mit Recht hervorgehoben worden; sie wird später noch an einem besonderen Punkte hervortreten. Auf irgendwelche Bekanntschaft Schillers mit Platon läßt sich daraus nicht schließen. Auch ist es zu weitgehend, wenn Überweg (a. a. O., S. 40) die Theosophie eine kühne und großartige Umbildung und Erweiterung des Platonischen Mythus nennt. Aus der Erwähnung des „Platonischen Schwulstes" in der Anthologie-Rezension (XI, 9 Z. 11) zu folgern, daß Schiller sich des Ursprungs dieser Vorstellungen aus Platon bewußt war, ist gewagt. Sachlich richtig und lehrreich ist Überwegs Hinweis (a. a. O., S. 79) auf Herakleitos und insbesondere auf die Lehre des Empedokles von den kosmischen Mächten der *φιλία* und des *νεῖκος*.

turen. Würde die Liebe im Umkreis der Schöpfung ersterben — wie bald, wie bald würde das Band der Wesen zerrissen sein, wie bald das unermeßliche Geisterreich in anarchischem Aufruhr dahintoben, ebenso als die ganze Grundlage der Körperwelt zusammenstürzen, als alle Räder der Natur einen ewigen Stillstand halten würden, wenn das mächtige Gesetz der Anziehung aufgehoben worden wäre[80]."

Liebe ist nicht wahllose Anziehung, sondern begehrt ihren Gegenstand um gewisser Eigenschaften willen. Es erhebt sich die Frage, durch welche Beschaffenheit ein Objekt liebenswert wird. Hier verknüpft sich mit Schillers „Anziehungstheorie" jene der Zeit so vertraute Vorstellung des vom Tier bis zu Gott sich erstreckenden Stufenreiches der Wesen[81]. Es gibt unendliche Gradunterschiede der Vollkommenheit, und jedem Geschöpf ist die Sehnsucht nach dem höheren Grade eingeboren. Es strebt danach, fremde Vollkommenheit sich anzueignen, sie ganz in sich aufzunehmen. Die Regung dieses Triebes ist es, die als Liebe empfunden wird. Liebe ist der Drang, emporzuklimmen auf auf jener Leiter, die zu Gott führt.

Tote Gruppen sind wir, wenn wir hassen,
Götter, wenn wir liebend uns umfassen,
Lechzend nach dem süßen Fesselzwang.
Aufwärts durch die tausendfachen Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang.[82]

„Liebe also, das schönste Phänomen in der beseelten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt, die Quelle der Andacht und der erhabensten Tugend — Liebe ist nur der Widerschein dieser einzigen Kraft, eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Aus-

---

[80] Akademie-Rede „Die Tugend in ihren Folgen betr." XI, 13.
[81] Vgl. oben S. 78 f.
[82] Die Freundschaft, V. 43—48.

tausch der Persönlichkeiten, auf eine Verwechslung der Wesen[83]." Genau genommen handelt es sich nicht nur um einen Austausch, sondern um eine Summierung. Ich bleibe, was ich bin, und gewinne hinzu, was ich mit meiner Sympathie umfasse. Dieser Vorgang ist keineswegs nur symbolisch gemeint, sonst wäre auch die Einschränkung der metaphysischen Möglichkeit des Übels nur eine wohltätige Illusion. Schiller bemüht sich, den Verschmelzungsprozeß durch eine psychologische Theorie, welche die persönlichsten Gedanken seiner Jugendphilosophie enthält, wissenschaftlich zu erklären. Schon in der „Philosophie der Physiologie" stellt er den Satz auf: „Ich bin in dem Augenblick ganz dasselbe, was ich mir vorstelle[84]." Auf dieser Grundlage baut er, gefördert durch Anregungen von Dubos und Mendelssohn, weiter und sucht zu beweisen, daß Anschauung des Schönen, des Wahren, des Vortrefflichen, augenblickliche Besitznehmung dieser Eigenschaften ist. „Welchen Zustand wir wahrnehmen, in diesen treten wir selbst. In dem Augenblick, wo wir sie uns denken, sind wir Eigentümer einer Tugend, Urheber einer Handlung, Erfinder einer Wahrheit, Inhaber einer Glückseligkeit. Wir selber werden das empfundene Objekt[85]. Aus diesen Voraussetzungen, welche Schiller durch eine aus dem innersten Erleben geschöpfte Analyse des künstlerischen Schaffens und Genießens anschaulich macht[86], läßt sich das Wesen der Liebe unmittelbar deduzieren. „Jede Vollkommenheit also, die ich wahrnehme, wird mein eigen, sie gibt mir Freude, weil sie mein eigen

---

[83] Theosophie XI, 122; vgl. auch Phil. der Phys. XI, 20, Z. 24 f.

[84] Phil, der Phys. XI, 29.

[85] Theosophie XI, 119.

[86] Das Bindeglied zwischen den Anklängen der „Philosophie der Physiologie" und der ausgereiften Darstellung im Abschnitt „Idee" der Theosophie bildet der Brief an Reinwald vom 14. April 1783 (Jonas I, 112 f.).

ist, ich begehre sie, weil ich sie selbst liebe . . . Die Glückseligkeit, die ich mir vorstelle, wird meine Glückseligkeit, also liegt mir daran, diese Vorstellungen zu erwecken, zu vervielfältigen, zu erhöhen — also liegt mir daran, Glückseligkeit um mich her zu verbreiten . . . Ich begehre fremde Glückseligkeit, weil ich meine eigene begehre. Begierde nach fremder Glückseligkeit nennen wir Wohlwollen, Liebe[87]."

Etwas Bedenkliches haftet diesen Ausführungen an. Es scheint, als solle die Liebe auf den Egoismus gegründet, für eine Art Umweg zur Aneignung fremden Gutes erklärt werden. Diese Meinung war Schiller im innersten Herzen fremd. Man kann Liebe und Egoismus nicht ausschließender, nicht schärfer kontrastieren, als er es getan hat[88]. Mit Vorliebe versenkte er sich darum in das Phänomen, welches die unegoistische Natur der Liebe am klarsten dartut: die Möglichkeit der Selbstaufopferung[89]. Durch die Kraft der Liebe werden die armseligen Schranken des Ich nicht verstärkt, sondern zerbrochen. „Der Mensch, der es so weit gebracht hat, alle Schönheit, Größe, Vortrefflichkeit im Kleinen und Großen der Natur aufzulesen und zu dieser Mannigfaltigkeit die große Einheit zu finden, ist der Gottheit schon sehr viel näher gerückt. Die ganze Schöpfung zerfließt in seine Persönlichkeit. Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder die Welt[90]." Schiller war groß genug, diese allumfassende Liebe selbst empfinden und mit gewaltiger Sprachkraft schildern zu können. Jubelnde und hinreißende

---

[87] Theosophie XI, 121—122.

[88] Vgl. insbes. Theosophie XI, 122 f., 21—25; 125, Z. 27 f. Auch die empörten (durch die Schotten, Abel, Klopstock und andere angeregten) Deklamationen gegen die „Eroberer" und „schlimmen Monarchen" gehören hierher, sowie Don Carlos, Akt 3, Sz. 10.

[89] Theosophie XI, 125 f. Auf die Beziehungen dieser Stelle zur Prosa-Figur wurde früh hingewiesen.

[90] Theosophie XI, 124.

Hymnen auf die Liebe durchziehen alle Werke seiner Frühzeit[91]. „Seid umschlungen, Millionen! Diesen Kuß der ganzen Welt!"

Denkt man sich die Liebe bis zur äußersten Grenze ihrer Ausdehnungsmöglichkeit verwirklicht, so wären die Schranken zwischen den Einzelwesen und damit die Möglickeit des Übels völlig beseitigt. Wir wissen, was als Ergebnis dieses Prozesses übrig bliebe: die unzerteilte, in sich ruhende Gottheit. „Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zustande. Die Anziehung der Geister, ins Unendliche vervielfältigt und fortgesetzt, müßte endlich zur Aufhebung jener Trennung führen, oder . . . Gott hervorbringen. Eine solche Anziehung ist die Liebe . . . Also Liebe ist die Leiter, worauf wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit[92]."

Liebe, Liebe leitet nur
Zu dem Vater der Natur,
Liebe nur, die Geister.[93]

Bei der Weltschöpfung zerspaltete sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen. Diese zahllosen empfindenden Substanzen wiederum zu verschmelzen, ist die Tendenz der Liebe. Ihre höchste Entfaltung wäre also nicht Schaffung einer neuen, sondern Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit. In diesem Zusammenhang erst enthüllt das Sehnen und Begehren der Liebenden seine wahre Bedeutung. Es ist mystisches Wiedererinnern, Trieb nach Rückgewinnung des urzeitlichen vollkommenen Beieinanderseins. Dies ist der Gedanke, welcher in einer durch die

---

[91] Vgl. außer dem bereits Zitierten insbesondere: Gehört allzuviel Güte usw. XI, 8; Phantasie an Laura, V. 23 f., Theosophie XI, 128, Triumph der Liebe V, 147 f., 163 f.

[92] Theosophie XI, 127.

[93] Triumph der Liebe, V. 163 f.

innere Erregung dunklen und verworrenen Sprache in dem tiefsinnigsten der Lauragedichte erörtert wird: im „Geheimnis der Reminiszenz“[94].

4. Das physische Übel.

Zwei Objekte waren es, auf die sich das philosophische Interesse des jungen Schiller konzentrierte: das Universum[95] und der Einzelmensch. Ein Naturforscher war er niemals, und zu einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der Gattung Mensch finden sich in dieser Periode nur die ersten Ansätze.

Da Schiller am Universum als solchem keinen Mangel fand und wie gesagt dem Einzelzusammenhang der physischen Phänomene wenig Aufmerksamkeit schenkte, so streift er nur gelegentlich das Problem des Übels in der außermenschlichen Welt. Dann taucht der alte Gedanke auf, daß nicht alles ein Übel ist, was vom anthropozentrischen Standpunkt als ein solches erscheint: der große Haushalter der Welt sättigt mit dem Gifte, das den Menschen anfeindet, Spinnen und Nattern[96]. Auch Gott kann nicht verhindern, daß die gesetzmäßige Wirkungsweise der Elemente, welche zahllose Male unentbehrlich und wohltätig ist, in einzelnen Fällen

---

[94] Die Ähnlichkeit mit dem Mythus des Aristophanes in Platons Symposion, den übrigens Weltrich I, 453 ein „griechisch unsauberes, widerliches Phantasiestück“ nennt, ist nicht zu leugnen. Noch größer aber ist, wenn man auf den Geist und die Darstellungsart des Ganzen sieht, die Verschiedenheit. Daß Schiller Platon gekannt habe, folgt jedenfalls daraus nicht. Wenn man nach Anknüpfungspunkten suchen will, so finden sich solche in der Literatur und Philosophie der Zeit genug (s. Minor I, 326 f.). Vgl. auch die Stelle „Kabale und Liebe“ Akt 1, Sz. 4 (III, 309), auf welche Kühnemann (a. a. O., S. 222) mit Recht als einen Gipfelpunkt der optimistischen Philosophie verweist, und den verspäteten Nachklang in dem Brief an Lotte vom 19. November 1789 (Jonas II, 378).

[95] Vgl. oben S. 130 f.

[96] Theosophie XI, 132.

Unheil anrichtet[97]. „Was kannst du dafür," ruft Karl Moor[98], „wenn deine Pestilenz, deine Teurung, deine Wasserfluten den Gerechten mit dem Bösewicht auffressen? Wer kann der Flamme befehlen, daß sie nicht auch durch die gesegneten Saaten wüte, wenn sie das Genist der Hornisse zerstören soll?" Wollte Gott den Eintritt dieser schädlichen Folgen von Fall zu Fall verhindern, so könnte es nur durch jene direkten, übernatürlichen Eingriffe geschehen, welche nach Schillers schon erwähnter Überzeugung[99] einen schweren Mangel im Plan der Welt verraten würden. Wenn man die „Freiheit" des Universums darin sieht, daß die Dinge nicht nach den Launen einer souveränen Willkür, sondern ihrem eigenen Wesen gemäß, d. h. nach einer unumstößlichen Ordnung wirken, so kann mit Recht behauptet werden, daß das Toben des „grauenvollen Heeres" der Übel im Weltall der Preis ist, um welchen diese „entzückende Erscheinung" der Freiheit erkauft werden mußte[100].

Unmittelbarer, bedrohlicher als im Weltall sah Schiller im menschlichen Leben das physische Übel sich verbreiten. Darum sind seine Untersuchungen hier gründlicher und genauer. Durch eigene Sensibilität und medizinische Erfahrungen belehrt, prüfte er alles, was in der Organisation des Einzelmenschen der Vatergüte eines allweisen Schöpfers zu widersprechen schien: die Mängel des körperlichen Organismus und ihren Einfluß auf die Seele, die Krankheiten und Schmerzempfindungen, die Enge des Intellektes und die Qual der Begierden.

Niemals hat Schiller, wie es der uralten Tradition des Platonismus entsprochen hätte, in der Körperlichkeit als solcher ein Übel oder gar das Übel *κατ' ἐξοχήν*, die Quelle

---

[97] Vgl. oben S. 67.
[98] Die Räuber, Akt 2, Sz. 3 (III, 71).
[99] Vgl. oben S. 134.
[100] Don Carlos, Akt 3, Sz. 10 (IV, 161).

und den Sitz aller anderen, gesehen. Seine Dissertation ist im Gegenteil eine Art Ehrenrettung des „tierischen Empfindungssystems“ und neigt eher gelegentlich zum Materialismus, als zur Spiritualisierung der Welt. Sehr früh kühlt seine überschwängliche Bewunderung der stoischen Moral sich ab, und jene Tugend, welche auf einer gänzlichen Verachtung des Körpers beruht, betrachtet er, so sehr ihm auch die Seelengröße eines Brutus, Cato und Marc Aurel verehrungswürdig scheint, doch nur „als eine schöne Verirrung des Verstandes, ein wirkliches Extremum, das den einen Teil des Menschen allzu enthusiastisch herabwürdigt und uns in den Rang idealischer Wesen erheben will, ohne uns zugleich unserer Menschlichkeit zu entladen“[101]. Es ist wohl kein Zufaall, daß Schiller hier fast bis auf den Wortlaut mit Wieland zusammentrifft, der in seinem Anti-Ovid gesagt hatte: „Der begehrt von uns zu viel, der uns bei lebendigem Leibe zu Intelligenzen erheben will[102].“

Die Gebundenheit der Seele an den Körper ist aber nicht nur eine unleugbare Tatsache, durch deren Verkennung alles Nachdenken über den Menschen auf eine falsche Bahn gerät, sondern sie erweist sich auch als das wohlüberlegte Werk eines unendlichen Verstandes. Während dem oberflächlichen Betrachter der Körper wie ein Kerker der Seele vorkommt, sieht man „bei kälterem Nachdenken aus dieser anscheinenden Verwirrung und Planlosigkeit eine große Schönheit hervorgehen“[103]. Diese „Schönheit“ entfaltet sich insbesondere dort, wo die beiden Elemente der Menschennatur unmittelbar zusammenstoßen, auf dem Grenzgebiete der Physiologie und Psychologie. Der Erforschung dieses Terrains hat Schiller, mannigfache Gedankenfäden verschiedener Vorgänge verknüpfend und vor allem durch Abel aufs

[101] Über den Zusammenhang usw. XI, 41—42.
[102] Vgl. Minor I, 289.
[103] Über den Zusammenhang usw. XI, 50

stärkste angeregt[104], sein ganzes Leben lang sich eifrig gewidmet. Von den lückenhaften Beobachtungen und übereilten Konstruktionen seiner Jugendschriften führt eine gerade Linie zu der systematisch begründeten Forderung seiner Reifezeit, dem ästhetisch-ethischen Ideal eines harmonischen Gleichgewichts der sinnlichen und geistigen Kräfte.

Obwohl Schiller von Anfang an die Bedeutung der Sinnlichkeit richtig einschätzte, war er doch nicht blind gegen die Mängel, welche infolge der Beschaffenheiten der körperlichen „Maschine" dem menschlichen Gesamtdasein anhaften. Wollmars Worte, das Schicksal der Seele sei „in die Materie geschrieben"[105], sprechen zwar nicht geradezu Schillers eigene Ansicht aus, doch oft genug empfand er den Körper als einen „trägen Gefährten" der Seele, mit dem sie ewig zu kämpfen hat[106]. Besonders jener „Nachlaß der tierischen Natur", wie er in dem raschen Eintritt von Ermüdungszuständen und der Notwendigkeit des Schlafes sich kundgibt, beeinträchtigt die Vollkommenheit des Geistes. „Der Verstand darf kaum ein wenig auf einer Idee gehaftet haben, so versagt ihm die träge Materie; die Saiten des Denkorganes erschlaffen, wenn sie kaum ein wenig angestrengt worden; der Körper verläßt uns, wo wir sein am meisten bedürfen. Welch erstaunliche Schritte, dürfte man einwenden, würde der Mensch in Bearbeitung seiner Fähigkeiten machen, wenn er in einem Zustand ununterbrochener Intensität fortdenken könnte? — Aber es ist nun einmal nicht so; warum ist es nicht so[107]?" Diese Frage gehört

---

[104] Eine ausgezeichnete Darstellung, in welcher Weise das Problem der Wechselwirkung von Seele und Körper von den Popularphilosophen und insbesondere von Abel behandelt worden war, findet sich bei Minor I, 275—278.

[105] Spaziergang unter den Linden II, 141 f.

[106] Über den Zusammenhang usw. XI, 49 f.

[107] Ebenda XI, 75.

unmittelbar zum Theodizee-Problem. Schiller antwortet darauf: nur auf den ersten Blick erscheint die Schwäche der tierischen Natur, als ein beklagenswerter Defekt; in Wahrheit ist sie eine überaus weise Sicherheitsmaßregel der Vorsehung. Den Beweis dieses Satzes versucht der letzte Abschnitt der Dissertation.

Jedes Gefühl, einerlei ob Lust oder Unlust, hat die Tendenz, durch Assoziation und Verschmelzung an Intensität und Umfang so zu wachsen, daß es ohne retardierende Gegenwirkung sehr schnell zu einer „totalen Destruktion der Maschine" führen würde. Man kann geradezu sagen, daß jeder Schmerz und jede Lust eines gemischten (d. h. aus Körper und Geist zusammengesetzten) Wesens auf seine Auflösung zielen und daß uns das Leiden ebenso wie das Vergnügen einem unvermeidlichen Tod entgegenreißt, wenn nicht etwas vorhanden ist, das ihre Zunahme beschränkt. Eben darin aber besteht die Bedeutung der Ermüdung und des Schlafes, daß sie dieses Anschwellen der Affekte zu schrankenloser und damit zerstörender Gewalt verhindern. Nach jeder Anspannung tritt eine Zeit des Ermattens und der Ruhe ein, „die den empörten Geistern Zeit läßt, wiederum ihren harmonischen Ton zu nehmen, und den Organen, sich wiederum zu erholen". Insbesondere aber „unter dem Schlaf ordnen sich die Lebensgeister wieder in jenes heilsame Gleichgewicht, das die Fortdauer unseres Daseins so sehr verlangt; alle jene krampfigten Ideen und Empfindungen, alle jene überspannten Tätigkeiten, die uns den Tag durch gepeinigt haben, werden itzo in der allgemeinen Erschlaffung des Sensoriums aufgelöst, die Harmonie der Seelenwirkungen wird wiederum hergestellt und ruhiger grüßt der neuerwachte Mensch den kommenden Morgen"[108]. Der „Nachlaß der tierischen Natur" ist also kein Hindernis, sondern eine Quelle

[108] Ebenda XI, 75, 77, 78.

der Vollkommenheit[109], kein Übel, sondern im Gegenteil eine Präventivmaßregel, welche dem Eintritt verderblicher Wirkungen vorbeugt.

Der Schlaf zeigt die periodische Erschöpfung der „Maschine" an, der Tod die totale. Auch diesen, der, wie wir wissen, in der Vorstellungswelt des jungen Schiller eine so gewaltige Rolle spielt, darf die Theodizee nicht als ein Übel gelten lassen. Zwar ist das wirksamste Argument gegen den Tod die Hoffnung auf Unsterblichkeit, aber auch von anderen Gesichtspunkten aus kann er gerechtfertigt werden. Am äußerlichsten durch die Erwägung, daß der begrenzte Flächenraum der Erde die Anzahl der empfindenden Wesen, welche die ewige Liebe und Weisheit in ein glückliches Dasein wollte gerufen haben, nicht gleichzeitig beherbergen kann; darum müssen die gegenwärtigen Menschen den kommenden Platz machen, und das Leben der einen Generation schließt das Leben einer andern aus[110]. Tiefer geht der Gedanke, welcher den Tod als Folge des Umstandes erklärt, daß „die Freiheit den Mechanismus mißbrauche"[111]. Das heißt: die Seele ist während ihrer menschlichen Existenz an die Materie und materielle Gesetzmäßigkeit gekettet; wenn aber das Geistwesen sein Körpergehäuse allmählich aufzehrt und endlich zerstört, so betätigt es damit seine ursprüngliche Freiheit, vermöge deren es nach dem Zerfall seiner Hülle in die ihm angemessene Sphäre zurückkehrt. Schiller akzeptiert eine der kühnsten Behauptungen der optimistischen Philosophie, wenn er den Satz ausspricht, daß die Dauerhaftigkeit des Körpers aufs genaueste der irdischen Mission des Geistes angepaßt sei. „Auf den Zeitpunkt, wo der Geist den Zweck seines Daseins in diesem Kreise erfüllt hat, hat zugleich eine inwendige un-

[109] Ebenda XI, 44. Vgl. Ferguson, a. a. O., S. 118.
[110] Ebenda XI, 79.
[111] Ebenda XI, 79.

begreifliche Mechanik, auch seinen Körper unfähig gemacht, weiter sein Werkzeug zu sein[112]."

Das sinnenfälligste und häufigste aller physischen Übel ist der körperliche Schmerz. Mit diesem Phänomen hat sich Schiller ausführlich beschäftigt, und besonders hier haben die medizinischen Studien seinen Blick geschärft. Von Anfang an durchschaute er die Verlogenheit jenes Scheinstoizismus, welcher behauptet, daß durch Gelassenheit des Geistes und Willensstärke das körperliche Schmerzgefühl als solches aufgehoben werde. Nachdrücklich hebt Schiller hervor, daß sich die „tierischen Empfindungen" mit blinder Notwendigkeit, durch das „Gesetz des Mechanismus" dem Gemüt aufdrängen und daß der Verstand, der sie nicht schuf, sie auch nicht auflösen kann. „Der hartnäckigste Stoiker, der an Steinschmerzen darniederliegt, wird sich niemalen rühmen, keinen Schmerz empfunden zu haben, und das physische Leiden des Mucius Scaevola, als er seine Hand in lohen Flammen briet, war nicht geringer als das des weichsten Wollüstlings." Wohl aber kann die intensive Konzentration der Aufmerksamkeit auf gewisse erhabene und beglückende Vorstellungen (wie z. B. bei dem Stoiker die Betrachtung der Endursachen, bei Scaevola der Gedanke des großen, ihn bewundernden Roms, bei dem sterbenden Christen der Ausblick auf die Wonnen des Jenseits) die Seele so sehr gleichsam „innerhalb ihrer selbst gefangen nehmen", daß sie vom sinnlichen Schmerze abgelenkt und durch den heftigsten Reiz des tierischen Übels nicht aus dem Gleichgewicht gehoben wird[113].

---

[112] Es ist sehr milde geurteilt, wenn Minor I, 286 von dieser Stelle sagt, sie sei „recht theosophisch und gar nicht medizinisch".

[113] Ebenda XI, 48, 70. Der gleiche Gedankengang mit teilweise wörtlichen Anklängen in der Formulierung noch in „Anmut und Würde" XI, 224—225. Die Beispiele hat Schiller den Garveschen Anmerkungen zu Ferguson entnommen (vgl. daselbst, S. 383). Auch sonst wurden

Die Schmerzempfindung als solche bleibt jedenfalls bestehen, und ihr Vorhandensein im vollkommenen Universum bedarf der Rechtfertigung.

Wieder bildet die Doppelnatur des Menschen den Ausgangspunkt. Da die Tätigkeit des Geistes an die Fortdauer und Integrität des Körpers gebunden ist, so muß es ein Mittel geben, die Seele über den Zustand ihrer Organe, welche unzähligen schädlichen Einflüssen der Umwelt bloßgestellt sind, zu unterrichten. Diese Information kann nicht auf dem unsicheren und umständlichen Wege von Denkprozessen geschehen, sondern entspricht nur dann ihrem Zwecke, wenn sie unmittelbar und reflexionslos erfolgt. Hierin fand Schiller in Übereinstimmung mit den Theodizeen seiner Zeit[114] die unentbehrliche Funktion der physischen Schmerzempfindung. Sie meldet der Seele die Nähe einer ihren Organen drohenden Gefahr und bringt mit dem Unlustgefühl zugleich den unwillkürlichen Drang nach Abhilfe hervor. „Mit demjenigen Zustand der Maschine, der ihren Flor befestigt, ist eine angenehme und im Gegenteil mit demjenigen, der ihren Wohlstand untergräbt und ihren Ruin beschleunigt, eine schmerzhafte Rührung der Seele durch ein ewiges Gesetz der Weisheit verbunden[115]."

Steinschmerzen im 18. Jahrhundert mit Vorliebe als Beispiel des quälendsten körperlichen Übels angeführt, so z. B. bei Voltaire, Le philosophe ignorant, cap. XXVI. — Die Heiterkeit des sterbenden Christen, welche im § 20 als „Einschränkung des vorigen" dargestellt und begründet wird, hob Schiller hervor, um dem Tadel zu begegnen, welchen seine Lehrer gegen die ursprüngliche Fassung dieser Stelle ausgesprochen hatten. S. Weltrich I, S. 313.

[114] Vgl. oben S. 65 f.

[115] Ebenda XI, 47. Den gleichen Gedanken in vagerer Fassung entwickelt schon der § 1 der Philosophie der Physiologie, im dritten Absatz (XI, 20). Hier und dort ist von einem „ewigen Gesetz" die Rede, das Schiller nach Minors Vermutung (a. a. O. I, 280) Mendelssohns zehntem Briefe über die Empfindungen entnahm. Der Gedanke gehört fortan zum dauernden Bestand der Schillerschen Philosophie; vgl. Über Anmut und Würde XI, 224; Vom Erhabenen XII, 295.

Auch jener Eigenschaft des Schmerzes, daß er, allen Anstrengungen des Geistes zum Trotz, sich unwiderstehlich bemerkbar macht, liegt die weiseste Absicht zugrunde. Denn der Geist würde, in seinem höheren Bereich verweilend, auf seinen Begleiter mit Verachtung herabsehen und zahllose Male sich um das Warnungssignal nicht kümmern, wenn es nicht mit einer Brutalität, die jedes Überhören ausschließt, sich bemerklich machte. So aber „jagt den Mathematiker, der in den Regionen des Unendlichen schweifte und in der Abstraktionswelt die wirkliche verträumte, der Hunger aus seinem intellektuellen Schlummer empor; den Physiker, der die Mechanik des Sonnensystems zergliedert und den irrenden Planeten durchs Unermeßliche begleitet, reißt ein Nadelstich zu seiner mütterlichen Erde zurück; den Philosophen, der die Natur der Gottheit entfaltet und wähnt, die Schranken der Sterblichkeit durchbrochen zu haben, kehrt ein kalter Nordwind, der durch seine baufällige Hütte streicht, zu sich selbst zurück und lehrt ihn, daß er das unselige Mittelding von Vieh und Engel ist“[116]. Der Macht der „tierischen Fühlungen“ sich zu entziehen, ist nicht möglich; hingegen verdrängen diese, wenn die naturgemäße Befriedigung ihnen versagt wird, alle anderen Empfindungen, und können (man denke nur an die Folgen von Hunger- und Durstqualen!) den Menschen zu Taten der schauerlichsten Bestialität gewaltsam hinreißen: „so wachsam hat der Schöpfer für die Erhaltung der Maschine gesorgt“[117].

Das umfassende wechselseitige Abhängigkeitsverhältnis zwischen Körper und Geist erörtert Schiller als „physischen Zusammenhang der tierischen und geistigen Natur des Menschen“ im ersten Drittel seiner Dissertation. Obwohl jedoch der Körper dem Geiste unentbehrlich ist, ist er ihm keines-

[116] Ebenda XI, 48—49. Die letzten Worte beziehen sich auf den berühmten Vers Hallers; vgl. oben S. 82.

[117] Ebenda XI, 49.

wegs koordiniert; vielmehr besteht seine ganze Bestimmung darin, die Produktivität und Höherentwicklung des Geistes zu ermöglichen und zu fördern. Diese Beziehung, vermöge deren der Körper nicht als Gefährte, sondern als Diener des Geistes erscheint, nennt Schiller den „philosophischen Zusammenhang" der beiden Naturen im Menschen und widmet ihr den größeren Teil seiner Untersuchung.

Erst unter diesem Gesichtspunkte tritt die providentielle Bedeutung der Schmerzempfindungen vollständig hervor. Wie sollte ein körperloses Geschöpf jemals zu wirken beginnen? Der Wille regt sich nur auf Grund einer „tierischen Empfindung", die einem reinen Geistwesen naturgemäß fehlt, oder auf Grund eines Gedankens, der aber nicht vorausgesetzt werden darf, wo der erste Beginn aller Denktätigkeit erklärt werden soll. Jedes Wesen muß also, um überhaupt tätig zu werden, entweder von Ewigkeit her tätig gewesen sein, was unmöglich ist, oder einen Antrieb von außen erhalten, wie ein Uhrwerk durch einen Stoß in Gang gebracht wird. Dieser erste Antrieb wird beim Menschen durch den Körper vermittelt. Er erfolgt, genauer gesagt, durch die schmerzhafte Empfindung. „Man versetze die Seele in den Zustand des physischen Schmerzes. Das war der erste Stoß, der erste Lichtstrahl in der Schlummernacht der Kräfte, tönender Goldklang auf die Laute der Natur. Jetzt ist Empfindung da, und Empfindung war es ja auch allein, was wir vorhin vermißten." „So hilft tierische Empfindung, das innere Uhrwerk des Geistes, wenn ich so sagen darf, in Gang zu bringen. Der Übergang von Schmerz zu Abscheu ist Grundgesetz der Seele. Der Wille ist tätig, und die Tätigkeit einer einzigen Kraft ist hinlänglich, alle übrigen in Wirkung zu setzen[118]." Mit Recht

[118] Ebenda XI, 51—52. Diese Stelle gehört zu denjenigen, deren früheste Fassung in dem kritischen Referat der Lehrer, welche die „poetischen Ausdrücke" tadelten, zum Teil erhalten ist. Vgl. Weltrich, S. 313.

ist darauf hingewiesen worden[119], daß hier eine Stelle der tragischen Lebensanschauung des Verfassers zur philosophischen Begründung dienen darf. Erst der Schmerz bringt das Saitenspiel unseres Geistes zum Tönen. Der erste Laut ist ein Schmerzenslaut. Man hat an das Wort Lears erinnert: „Wann wir geboren werden, weinen wir!"

Der physische Schmerz, wie er durch das Gefühl eines Mangels hervorgerufen wird und mit dem Stachel des Bedürfnisses zugleich das Streben nach Abhilfe erzeugt, ist der erste Erreger und fortwirkende Sporn aller menschlichen Entwicklung. Diese verbreitete Einsicht[120] begründet Schiller durch eine Betrachtung des „Seelenwachstums des einzelnen Menschen", wie durch einen „gewagteren Blick über die Universalgeschichte des ganzen menschlichen Geschlechts"[121]. Im Einzelnen enthalten diese Gedankengänge wenig Originelles. Die Skizze der menschlichen Altersstufen und ihres allmählichen Aufstieges, welcher durch den Druck der tierischen Empfindungen und deren schrittweise Ausschaltung verwirklicht wird, stützt sich auf Garve und setzt am Schlusse ein seitenlanges Zitat aus diesem Schriftsteller an die Stelle eigener Ausführungen. Der kulturhistorische Überblick, welcher in vortrefflicher Darstellung auseinandersetzt, wie Not und Gefahr, fortwährende Vervielfältigung und Verfeinerung der Bedürfnisse die unersetzlichen Hebel alles Fortschritts sind, beruht seinem wesentlichen Inhalte nach auf Schlözers „Vorstellung seiner Universalhistorie". Von dieser höheren Warte aus erscheinen selbst die furchtbarsten Plagen des Menschengeschlechtes als Triebfedern einer wünschenswerten Evolution. Das Schlimmste muß das Größte erreichen helfen, und Krankheit und Tod drängen uns zum *γνῶθι σεαυτόν*. „Die Pest bildete unsere Hippo-

[119] Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, S. 45.
[120] Vgl. oben S. 66.
[121] Ebenda XI, 52—59.

krate und Sydenhame, wie der Krieg Generale gebar, und der einreißenden Lustseuche haben wir eine totale Reformation des medizinischen Geschmacks zu verdanken[122]." „Noch einmal also", damit faßt Schiller des ganze Resultat seiner Untersuchung zusammen, „der Mensch mußte Tier sein, eh' er wußte, daß er ein Geist war; er mußte im Staube kriechen, eh' er den Newtonischen Flug durchs Universum wagte. Der Körper also der erste Sporn zur Tätigkeit; Sinnlichkeit die erste Leiter zur Vollkommenheit[123]."

Die sinnlich-übersinnliche Doppelnatur des Menschen ist also keineswegs ein Übel, wohl aber haftet an unserer geistigen Organisation selbst noch Bedenkliches genug. Der Intellekt ist innerhalb seines eigenen Gebietes in enge Schranken geschlossen und dem Irrtum unterworfen. Der Wille ist seiner Natur nach ein ewig unbefriedigtes Streben. Mit Schopenhauerschen Farben, wiederum aus der Tiefe seiner pessimistischen Grundstimmung heraus, hat Schiller diese stets um ihr letztes Ziel betrogene Ruhelosigkeit geschildert. „Arbeit ist die Bedingung des Lebens, das Ziel Weisheit, und Glückseligkeit, sagen Sie, ist der Preis. Tausend und abermal tausend Segel fliegen ausgespannt, die glückliche Insel zu suchen im gestadlosen Meere und dieses goldene Vließ zu erobern. Sage mir doch, du Weiser, wieviel sind ihrer, die es finden? Ich sehe hier eine Flotte im ewigen Ring des Bedürfnisses umhergewirbelt, ewig von diesem Ufer stoßend, um ewig wieder daran zu landen, ewig landend, um wieder davonzustoßen. Sie tummelt sich in den Vorhöfen ihrer Bestimmung, kreuzt furchtsam längs dem Ufer, Proviant zu holen und das Takelwerk zu flicken, und steuert ewig nie auf der Höhe des Meeres. Es sind diejenigen, die

[122] Ebenda XI, 58. Vgl. oben S. 67 Anm. 68. Voltaires bittere Satire, die gleichfalls die Syphilis zu Gottes Weisheit in Beziehung setzt.
[123] Ebenda XI, 59.

heute sich abmüden, auf daß sie sich morgen wieder abmüden können.“ Wenn man diese und weiterhin die rasch verbrauchten Opfer eines gedankenlosen Sinnentaumels abrechnet, bleibt ein „armes Vierteil“ der Menschheit übrig. „Bang und schüchtern segelt es ohne Kompaß im Geleit der trüglichen Sterne auf dem furchtbaren Ozean fort; schon flimmert wie weißes Gewölk am Rande des Horizonts die glückliche Küste; „Land!“ ruft der Steuermann, und siehe, ein elendes Brettchen zerbirstet, das lecke Schiff versinkt hart am Gestade[124].“ Aber auch hier findet Schiller zuletzt die optimistische Perspektive. Es ist wahr, daß unser Forschen und Grübeln oft den Weg der Wahrheit verfehlt und im Irrtum mündet. Aber sollte in dieser vollkommenen Welt, in welcher alles scheinbar Überflüssige und Widersinnige den verborgenen weisen Zwecken der Vorsehung dient, nicht eine jede Betätigung des Geistes, auch die verkehrteste und wunderlichste, ihre angemessene, durch den Zusammenhang des Ganzen bedingte Stelle haben? „Ist nicht jede Übung der Denkkraft, jede feine Schärfe des Geistes eine kleine Stufe zu seiner Vollkommenheit, und jede Vollkommenheit mußte Dasein erlangen in der vollständigen Welt. Die Wirklichkeit schränkt sich nicht auf das absolut Notwendige ein, sie umfaßt auch das bedingungsweise Notwendige; jede Geburt des Gehirns, jedes Gewebe des Witzes hat ein unwidersprechliches Bürgerrecht in diesem größeren Sinne der Schöpfung. Im unendlichen Risse der Natur durfte keine Tätigkeit ausbleiben, zur allgemeinen Glückseligkeit kein Grad des Genusses fehlen. Derjenige große Haushalter seiner Welt, der ungenützt keinen Splitter fallen, keine Lücke unbevölkert läßt .... dieser erfinderische Geist sollte nicht auch den Irrtum zu seinen Zwecken verbrauchen und diese weitläufige Wegstrecke in der Seele des Menschen verwildert und freudenleer liegen

[124] Spaziergang unter den Linden II, 142—143.

lassen? Jede Fertigkeit der Vernunft, auch im Irrtum, vermehrt ihre Fertigkeit zur Empfängnis der Wahrheit[125]."

Wie von der Beschaffenheit unseres Intellektes, gibt es auch von dem ruhelosen Drang unseres Willens eine freundlichere Auffassung. Am prägnantesten ist sie in dem Satze zusammengefaßt: „Wenn sie auch die Insel verfehlt, so ist doch die Fahrt nicht verloren[126]." Das Streben erreicht nie die ersehnte Ruhe dauernder Erfüllung, aber im Streben selbst, in der ewigen Bewegung, dem unaufhörlichen Bewähren und Entfalten aller Kräfte liegt der tiefste Sinn und zugleich der eigentliche Genuß des Lebens. Dieser Gedanke ist der Vorklang einer neuen Epoche in Schillers Denken[127]. Er ist ein Lieblingsgedanke Schillers geworden und geblieben.

5. Das moralische Übel.

Über die erschreckende Ausbreitung des moralischen Übels in der gegenwärtigen Welt gab Schiller, wie wir

---

[125] Theosophie XI, 131—132.

[126] Spaziergang unter den Linden II, 143.

[127] Genau wie Edwin äußert sich Selim in dem kleinen Dialog „Der Jüngling und der Greis" (B. A. XIII, 13, Z. 8). Daher liegt hier wohl einer der Sätze vor, die Schiller als Bearbeiter dieser Arbeit eingefügt hat, welche im großen und ganzen von Scharffenstein herrührt und daher in die Säkular-Ausgabe nicht aufgenommen ist. Vgl. auch Brief an Knebel (Mitte Februar 1789; Jonas II, 231): „Was auch dabei herauskommt, so denke ich immer, die angenehme Fahrt ist die Reise allein wert, wenn man auch nicht an Ort und Stelle kommt." Im Grunde der gleiche Gedanke spricht sich aus, wenn es in einem Briefe an Huber vom 5. Oktober 1785 (Jonas I, 270) von den menschlichen Plänen heißt: „Alle steigen und zielen nach dem Zenith empor, wie die Rakete, aber alle beschreiben diesen Bogen und fallen rückwärts zu der mütterlichen Erde. Doch auch dieser Bogen ist ja so schön!!!" Schon die psychogenetische Skizze der Dissertation erwies, in Anlehnung an Garve-Ferguson, wie unter Umständen der Weg wichtiger sein kann als das Ziel („das Mittel ist höchster Zweck worden" XI, 53). Vgl. ferner Jonas III, 250 und Geisterseher, B. A. VI, 547, Z. 26 f.

wissen, sich keiner Täuschung hin. Trotzdem bestritt er als überzeugter Anhänger Rousseaus das Vorhandensein eines angeborenen Hanges zum Bösen. „Mögen noch so viel Eiferer und ungedungene Prediger der Wahrheit von ihren Wolken herunterrufen: Der Mensch neigt sich ursprünglich zum Verderblichen! — ich glaub' es nicht, ich denke vielmehr überzeugt zu sein, daß der Zustand des moralischen Übels im Gemüt eines Menschen ein schlechterdings gewaltsamer Zustand ist, welchen zu erreichen zuvörderst das ganze Gleichgewicht der geistigen Organisation (wenn ich so sagen darf) aufgehoben sein muß, so wie das ganze System der tierischen Haushaltung, Kochung und Scheidung, Puls und Nervenkraft durcheinander geworfen sein müssen, eh' die Natur einem Fieber oder Konvulsionen Raum gibt[128]." Wie unerschütterlich Schiller an dieser Überzeugung festhielt, beweist der Widerwille, mit dem er in späteren Jahren Kants Lehre vom radikalen Bösen aufnahm[129].

Das moralische Übel ist also ein schlechterdings gewaltsamer Zustand der geistigen Organisation. Es bedeutet mehr als ein bloßes Gleichnis, wenn es mit den Fiebern und Krämpfen des Körpers verglichen wird. In dieser Betrachtungsweise liegt die wirksamste Theodizee. Denn von den physischen Leiden und Krankheiten steht bereits fest, daß sie im Grunde heilsame Funktionen und wohlerwogene Elemente des weisen Weltplans sind. Dem gleichen Zusammenhang kann das moralische Übel eingegliedert werden, das keineswegs als ein malum sui generis behandelt zu werden braucht[130]. In immer neuen Wendungen hebt Schiller hervor, daß die unsichtbare Hand der Vorsehung „auch den

[128] Selbstrezension der Räuber XVI, 28.

[129] An Körner, 28. Fsbr. 1793 (Jonas II, 288).

[130] In dieser Auffassung wurde Schiller bestärkt durch seine, aus der Leibniz-Wolffschen Schule übernommene intellektualistische Begründung der Ethik, nach welcher die sittlichen Defekte nur als eine Abart der dunklen und verworrenen Erkenntnis erscheinen.

Bösewicht als Werkzeug ihrer Absicht und Gerichte brauchen und auch den verworrensten Knoten auflösen kann“[131]. „Auch aus ungeweihtem Boden, aus unheiligen Herzen kann die Glückseligkeit des Ganzen emporkeimen; denn die weiseste Vorsehung ist ebenso mächtig, das Laster eines einzigen in die Glückseligkeit der Welt enden zu lassen, als sie diese durch Tugend glücklich machen kann[132].“ In den Frevlern sammeln sich gleichsam die giftigen Stoffe des sozialen Organismus, welcher durch diese Entladung gesundet. Es ist eine „feine Spekulation des Himmels“, daß er „das Herz des Körpers durch die Eiterbeulen der Gliedmaßen rettet“[133], und man muß staunen über die „große Polizei der Vorsicht, die auch in der Geisterwelt ihre Blindschleichen und Taranteln zur Ausfuhr des Giftes besoldet“[134]. Der große Haushalter der Welt, dieser „erfinderische Geist“, vermag auch Laster und Torheit noch zur Vortrefflichkeit zu verarbeiten. Aus der Lüsternheit des Tarquinius Sextus spinnt er die Idee des weltbeherrschenden Roms[135].

Von allen Zwecken, zu denen Gott das moralische Übel verwertet, ist der wichtigste, daß es unwissentlich der Verherrlichung, ja der Hervorbringung des Guten dient. Gäbe es kein Laster, so wäre auch die Tugend als solche nicht vorhanden. Schon seine stoizistischen Gedankengänge mußten Schiller darauf führen, das Sittliche hauptsächlich als Gegensatz und Überwindung des Unsittlichen zu betrachten. „Es ist nun einmal so die Mode in der Welt, daß die Guten durch die Bösen schattiert werden und die Tugend im Kontrast mit dem Laster das lebendigste Kolorit erhält[136].“

---

[131] Avertissement zur ersten Räuber-Aufführung XVI, 20.

[132] Die Tugend, u. ihren Folgen betr. XI, 16.

[133] Fiesko, Akt 1 Sz. 3 (III, 167).

[134] Kabale und Liebe, Akt 4, Sz. 3 (III, 375).

[135] Philos. Briefe XI, 132. — Über das Tarquinius-Beispiel, das Schiller wohl aus Uz kannte, vgl. oben S. 86 Anm. 130.

[136] Vorrede zur ersten Aufl. der Räuber XVI, 15.

Man kann die Tugend in keinem triumphierenderen Glanze zeigen, als wenn man sie in die Intriguen des Lasters verwickelt, und ihre Strahlen durch diese Schatten erhebt. Es findet sich nichts Interessanteres in der moralisch-ästhetischen Natur, als wenn Tugend und Laster aneinander sich reiben[137]. Ohne das physische Übel gäbe es keinen Aufstieg der Menschheit aus der Barbarei, ohne das aufreizende Ferment des Bösen keine ethische Entwicklung. In dieser Beleuchtung erscheint der Sündenfall als das erfreulichste aller Ereignisse. „Dank du Gott," sagt Spiegelberg in einem später unterdrückten Bogen der Räuber[138], „daß der alte Adam den Apfel angebissen hat, sonst wären wir mitsamt unsern Talenten und Geisteskraft auf den Polstern des Müssiggangs vermodert."

Von dem moralischen Übel gilt also dasselbe wie vom physischen, nämlich daß es, im Zusammenhang des Ganzen betrachtet, aufhört, als Übel zu erscheinen. Den radikalen Ausweg der Privationstheorie, das Böse überhaupt als Negativum zu betrachten, hat Schiller in dieser Periode noch nicht betreten. Wohl aber zitiert und billigt er einen Ausspruch Garves, der nur eine abgeschwächte Folgerung aus den Voraussetzungen der Privationstheorie ist: „Kein Mensch ist durchaus unvollkommen; auch der lasterhafteste hat noch viele Ideen, die richtig, viele Triebe, die gut, viele Tätigkeiten, die edel sind[139]." Dieser Satz enthält die philosophische Rechtfertigung eines Gefühls, das in Schillers ganzer Entwicklung eine wichtige Rolle spielt und für seine Auffassung des moralischen Übels von größter Bedeutung ist. Von Anfang an nämlich war er sich darüber klar, daß es manchen verbrecherischen Erscheinungen gegenüber nicht

---

[137] Selbstrezension der Räuber XVI, 24.

[138] Weltrich I, 358. — Schon die alten Kirchenlieder bezeichneten Adams Fall als felix culpa, freilich aus anderen Gründen, vgl. Leibnizens Theodizee § 10.

[139] Unterdrückte Vorrede der Räuber XVI, 12.

mit dem Aussprechen des sittlichen Verdammungsurteils getan ist, daß vielmehr die Empfindung des Abscheus sich nicht selten mit Anteil und Bewunderung verträgt[140].

Schillers Vorliebe für „erhabene Verbrecher", welche von einer mächtigen Zeitströmung getragen wurde und durch die Lehren Abels, sowie den Einfluß Plutarchs und Rousseaus die kräftigste Förderung erhielt, ist bekannt[141]. Es war nicht nur eine kalte Neugierde, welche ihn reizte, das Laster „mitsamt seinem ganzen inneren Räderwerk", gleichsam die „vollständige Mechanik des Lastersystems" zu zergliedern[142]. Mit der ganzen Glut seines Temperaments begeisterte er sich für die großen Dämonischen, jene Bösewichter, die Erstaunen abzwingen, Ungeheuer mit Majestät, Geister, die das abscheuliche Laster reizet, um der Größe willen, die ihm anhänget, um der Kraft willen, die es erfordert, um der Gefahren willen, die es begleiten. „Man stößt auf Menschen, die den Teufel umarmen würden, weil er der Mann ohne seinesgleichen ist, die auf dem Weg zur höchsten Vollkommenheit die Unvollkommensten werden, die die Unglücklichsten auf dem Wege zum höchsten Glück, wie sie es wähnen[143]." Karl Moor, der „majestätische Sünder", der „hohe Gefallene", der „erhabene Verstoß der Mutter Natur"[144] gehört in diese Reihe, aber auch Klopstocks Adramelech, Miltons Satan, Medea, Richard der Dritte[145]. Hoch stehen diese Verworfenen über der hausbackenen und

---

[140] Selbstrezension der Räuber XVI, 24.

[141] Vgl. Selbstrezension der Räuber XVI, 24; die „Erinnerung an das Publikum" XVI, 43. Über die gleichzeitigen Strömungen: Minor I, 311; über Abel: ebenda 204.

[142] Räuber-Vorrede XVI, 16.

[143] Unterdrückte Räuber-Vorrede XVI, 12.

[144] Monument Moors des Räubers (in der Anthologie) II, 48.

[145] Räuber-Vorrede XVI, 17. — Über eine Reihe von weiteren Motiven, welche die Sympathie mit dem erhabenen, insbesondere mit dem durch Reue und Strafe leidenden Verbrecher erklären, vgl. XVI 24—26, 31.

zumeist heuchlerischen Philistertugend. Mit unerhörter Kühnheit hieß es in dem während des Druckes unterdrückten Bogen der Räuber: „Ich weiß nicht, ob du den Milton gelesen hast — Jener, der es nicht dulden konnte, daß einer über ihm war und sich anmaßte, den Allmächtigen vor seine Klinge zu fordern, war er nicht ein außerordentliches Genie? ... Wer möchte nicht lieber im Backofen Belials braten mit Borgia und Catilina, als mit jedem Alltagsesel dort droben zu Tisch sitzen[146]?“

So wird Garves Satz, daß der Lasterhafte nicht völlig unvollkommen, sondern nur minder vollkommen sei, bis zu einer Tiefe, die Garve selbst schwerlich geahnt hatte, erleuchtet. Wenn eine Natur ohne sittliche Vorzüge ist, können darum noch Vorzüge anderer Art im höchsten Grade vorhanden sein. Keiner dieser erhabenen Verbrecher ist denkbar ohne eine „große Dosis Geisteskraft“[147], ohne gewaltige und bestechende Eigenschaften. Man kann geradezu sagen, daß der große Bösewicht keinen so großen Weg zum großen Rechtschaffenen hat als der kleine[148]. Denn durch eine entscheidende Umkehr der Willensrichtung werden im einen Falle nur kleine, im andern aber ungeheure und geniale Fähigkeiten zum Dienste des Sittlichen frei. „Die Moralität hält gleichen Gang mit den Kräften“[149] — in diesem Satz, dessen Konsequenzen er erst in einer späteren Periode zog, faßt Schiller die Summe seiner Anschauungen zusammen. Es schimmert — wie die merkwürdige Vorahnung einer Wendung, welche die Ethik in neuester Zeit genommen hat — eine Beurteilung des moralischen Übels durch, welche überhaupt nicht mehr „moralisch“ ist. Nicht die Sittlich-

---

[146] Weltrich I, 358; vgl. auch S. 351—352 daselbst.
[147] Selbstrezension der Räuber XVI, 24.
[148] Räuber-Vorrede XVI, 17.
[149] Ebenda.

keit, sondern die Kraft entscheidet im Grunde über den Wert des Menschen[150].

Wieso ist es möglich, daß Menschen „auf dem Wege zur höchsten Vollkommenheit die Unvollkommensten" werden können, daß die gräßlichsten Verbrechen zuweilen weniger die Wirkung bösartiger Leidenschaften, als des zerrütteten Systems des Guten sind?[151] Es ist die Frage der menschlichen Freiheit, die hier auftaucht. So wenig der junge Schiller als theoretischer Philosoph dieses Problem in seiner Tiefe erfaßte[152], so klar sah er als Künstler. Ein Mensch kann mit aller Kraft ausgestattet sein, „je nach der Richtung, die diese bekömmt, notwendig ein Brutus oder ein Catilina zu werden". Was von beiden er tatsächlich wird, darüber entscheiden die „Konjunkturen"[153]. Nicht eine freie Entschließung im Sinne des liberum arbitrium indifferentiae, sondern ein „unbeugsames Fatum"[154], bestimmt unsere Entwicklung. Dennoch ist dieses Fatum kein blinder Zwang. Auf die gleichen äußeren Einflüsse reagiert ein jeder verschieden; ihre Wirkungsweise richtet sich nach dem Temperament, auf das sie treffen, dieses aber wurzelt in Erziehung, Vererbung und all dem Dunkel, das die Entstehung des Menschen umgibt[155]. „Geister meiner Erwürgten!" ruft

---

[150] Vgl. auch den Brief an Körner vom 29. August 1787 (Jonas I, 399).

[151] Unterdrückte Räuber-Vorrede XVI, 12; Selbstrezension XVI, 26; vgl. auch Die Schaubühne als mor. Anst. XI, 93.

[152] Es ist nicht richtig, daß er das Problem schon in dieser Periode mit besonderer Energie erfaßt und konsequent durchgedacht habe, wie Tomaschek (Schillers Verhältnis zur Wissenschaft, 1862, S. 10) behauptet. Seine Polemik gegen die prästabilierte Harmonie und seine nicht sehr glückliche Unterscheidung eines ersten und zweiten Willens (Philos. der Phys. XI, 22, 37) reichen jedenfalls nicht aus, Tomascheks Ansicht zu stützen.

[153] Räuber-Vorrede XI, 16.

[154] Räuber, Akt 1, Sz. 2 (III, 32, Z. 24).

[155] Vgl. zu all diesen Fragen: Petsch, Freiheit und Notwendigkeit in Schillers Dramen, 1905.

Karl Moor, „euer banges Sterbegewinsel — euer schwarzgewürgtes Gesicht — eure fürchterlich klaffenden Wunden sind ja nur Glieder einer unzerbrechlichen Kette des Schicksals und hängen zuletzt an meinen Feierabenden, an den Launen meiner Ammen und Hofmeister, am Temperament meines Vaters, am Blut meiner Mutter ... Warum hat mein Perillus einen Ochsen aus mir gemacht, daß die Menschheit in meinem glühenden Bauche bratet[156]?“ Bei seinen Versuchen, den letzten Grund des Bösen aufzufinden, stößt Schiller auf genau die gleiche Schranke, welche auch dem Forschen eines Leibniz Halt geboten hatte[157]: die geheimnisvolle, nicht weiter auflösbare Tatsache der Individualität. Will man noch weiter dringen, so bleibt (wie Karl Moor es mit seinem Perillusgleichnis ausdrückt), schließlich nur noch jene letzte Instanz, von welcher alles Geschaffene sein Dasein herleitet. Gott wird zum Urheber des Bösen. Nimmt man nicht den „freien Willen“ im Sinne der absoluten Indifferenz zu Hilfe, so bleibt das moralische Übel der Fels, an dem die Theodizee zerschellt.

6. Tugend und Glückseligkeit.

Im Einklang mit seiner ganzen Zeit[158] brach auch Schiller der Frage nach dem Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit die Spitze ab, indem er die Begriffe Tugend-Glückseligkeit-Vollkommenheit identifizierte oder vielmehr sie als die unlösbar verbundenen Elemente eines psychischen Gesamtvorganges ansah.

Schon der Standpunkt der beiden Akademiereden zeigt jedoch eine bedeutsame Verschiedenheit. Die Rede von 1779 betrachtet die Tugend in erster Linie als das vor-

[156] Räuber, Akt 4, Sz. 5 (III, 124).
[157] Vgl. oben S. 92 f.
[158] Vgl. oben S. 94 f.

nehmste und unfehlbarste Mittel, Glückseligkeit zu erlangen. Liebe zur Glückseligkeit ist die Quelle alles tugendhaften Handelns. Der Verstand aber bestimmt die Seele, unter verschiedenen Neigungen diejenige zu wählen, welche zu höherer und weiterumfassender Glückseligkeit führt. In diesem Sinne heißt Tugend das harmonische Band zwischen Liebe und Weisheit[159]. In der Rede von 1780 dagegen (und ebenso in der Einleitung zur Philosophie der Physiologie) steht der Begriff der Vollkommenheit im Mittelpunkt. Glückseligkeit ist nur die — zwar indirekte, aber unausbleibliche — Folge der Tugend. Vollkommenheit der geistigen Wesen ist, wie Leibniz gelehrt hatte, der oberste Zweck des ganzen Weltsystems. Nur um ihretwillen funktioniert die physische Schöpfung in ihrer bewunderungswürdigen Harmonie. Darum können wir jede Handlung nur nach dem Maße schätzen oder verdammen, nach welcher sie mehr oder weniger zur Vollkommenheit der geistigen Wesen mitgewirkt hat. Tugend fördert also die Vollkommenheit der Geisterwelt[160].

Hier greifen zwei „ewige Gesetze" ein, die Schiller im Anschluß an Ferguson formuliert hat. Das eine Gesetz lautet: jede Zunahme der Vollkommenheit ist mit Lustgefühlen, jede Abnahme mit Unlustgefühlen verbunden. Der Mensch wird also „Vollkommenheit suchen, weil ihn Unvollkommenheit schmerzt; er wird sie suchen, weil sie ihn selbst ergötzt. Die Summe der größten Vollkommenheiten mit den wenigsten Unvollkommenheiten ist Summe der höchsten Vergnügungen mit den wenigsten Schmerzen. Dies ist Glückseligkeit. So ist es dann gleichviel, ob ich sage: der Mensch ist da, um glücklich zu sein; oder — er ist da, um vollkommen zu sein, wenn er glücklich ist. Nur dann

[159] Gehört allzuviel Güte usw. XI, 3 f. Über Abels Einfluß auf diese Formulierung, s. Minor I, 202.

[160] Über die Folgen der Tugend XI, 11.

ist er glücklich, wann er vollkommen ist“[161]. Das zweite Gesetz, „Nebenzweig des ersten“[162], bewirkt, daß „Vollkommenheit des Ganzen mit der Glückseligkeit des einzelnen Wesens im innigsten Bunde steht. Kraft dieses Gesetzes wird uns das allezeit ergötzen, was das Ganze vollkommener, das allezeit schmerzen müssen, was das Ganze unvollkommener macht“[163]. Die eigentliche Vollstreckerin dieses zweiten Gesetzes ist die Liebe, weil ihre wesenverschmelzende Kraft den einzelnen das Glück der anderen mitgenießen, ihren Schmerz mitleiden macht[164]. Der Tugendhafte also, indem er die Vollkommenheit des Ganzen erhöht, indem er selbst vollkommener wird, erlangt zugleich die eigene Glückseligkeit. Tugend ist „derjenige Zustand eines denkenden Geistes, durch welchen er am fähigsten wird, Geister vollkommener zu machen und durch Vervollkommnung derselben selbst glückselig zu sein“[165]. Die Begriffsdreiheit Vollkommenheit-Tugend-Glückseligkeit ist unauflöslich verbunden.

Diese Verbindung wird sogar durch medizinische Beobachtungen bestätigt[166]. „Der Zustand der größten augenblicklichen Seelenlust ist augenblicklich auch der Zustand des größten körperlichen Wohls.“ Die Freude vollbringt erstaunlichere Heilwirkungen als alle Mittel, die man aus Apotheken holen muß. Es läßt sich geradezu aussprechen, daß nichts der Gesundheit förderlicher ist, als sittliches, nichts schädlicher, als unsittliches Verhalten. „Wer begreift nun nicht, daß diejenige Verfassung der Seele, die aus jeder Begebenheit Vergnügen zu schöpfen und jeden

---

[161] Philosophie der Physiologie XI, 20.
[162] Ebenda.
[163] Folgen der Tugend XI, 12; vgl. oben S. 95.
[164] Philosophie der Physiologie XI, 20.
[165] Folgen der Tugend XI, 12.
[166] Auch hier waren Anregungen Garves wirksam; vgl. Garves Noten, S. 398 f.

Schmerz in die Vollkommenheit des Universums aufzulösen weiß, auch den Verrichtungen der Maschine am zuträglichsten sein muß? Und diese Verfassung ist die Tugend.“ Andererseits ist der Zustand des größten Seelenschmerzes zugleich der Grund der größten körperlichen Krankheit. „Ist also nicht derjenige, der mit der bösen Laune geplagt ist und aus allen Situationen des Lebens Gift und Galle zieht; ist nicht der Lasterhafte, der in einem steten chronischen Zorn, dem Haß, lebt, der Neidische, den jede Vollkommenheit seines Mitmenschen martert, sind nicht alle diese die größten Feinde ihrer Gesundheit? Sollte das Laster noch nicht genug Abschreckendes haben, wenn es mit der Glückseligkeit auch die Gesundheit zernichtet[167]?“ Aus dem gleichen Zusammenhang ergibt sich, daß auch die Schönheit des Körpers durch die Tugend erhöht wird. Das Nähere hierüber lehrt die Physiognomik, welche die geheimsten Rührungen der Seele von der Außenseite des Körpers abliest. „Jeder Affekt hat seine spezifischen Äußerungen und, sozusagen, seinen eigentümlichen Dialekt, an dem man ihn kennt. Und zwar ist dies ein bewundernswürdiges Gesetz der Weisheit, daß jeder edle und wohlwollende den Körper verschönert, den der niederträchtige und gehässige in viehische Formen zerreißt[168].“

Obwohl Schiller fast all diese Gedanken in ihren Grundzügen von anderen übernommen hat, handelt es sich doch keineswegs um bloße Formveränderung und äußerliche Akkomodation. Es war etwas in dieser ganzen Betrachtungsweise, das mit Schillers tiefster persönlicher Eigenart harmonierte: die völlige Verinnerlichung der mit der Tugend verbundenen

---

[167] Über den Zusammenhang der tierischen Natur usw. XI, 60, 61, 62, 64.

[168] Ebenda XI, 72. — Inwieweit Schiller durch diese Gedanken einen Fortschritt gegenüber seinem Vorbild Haller bedeutet, s. Weltrich, S. 306.

Glückseligkeit[169]. Hier war vielleicht der einzige Punkt, wo seltsamerweise ein Ergebnis der optimistischen Philosophie seiner pessimistischen Grundstimmung unmittelbar entsprach. Sein Stolz, durch früh empfundene Not verschärft, führte ihn zur Verachtung alles dessen, was Lessing einmal mit wegwerfender Bitterkeit als das „sogenannte äußere Glück" bezeichnet hatte. Der Hohn über die blinde Metze Glück, über die Nietentonne des Glücks u. s. f. durchzieht die ganze Anthologie, und eine Reihe anderer Gedichte variiert den gleichen Gedanken. Eines davon erläutert durch eine Paramythie in Herders Art die Lehre, daß das Glück die Weisheit suchen muß, die Weisheit aber das Glück entbehren kann[170]. Das Glück als eine persönliche Eigenschaft, ein von der Außenwelt unabhängiger Zustand[171], als ein Gut, welches das Schicksal dem Tugendhaften weder zu geben, noch zu rauben vermag: das waren Vorstellungen, an denen der junge Schiller sich begeisterte. Sein Ideal war „Ruhe der Seele in allen Stürmen des Schicksals, Stärke des Geistes in allen Auftritten des Jammers, Selbstgewißheit in allen Zweifeln der Finsternis, ... ein gleicher und unerschütterter Charakter gegen alle Vorfälle des menschlichen Lebens, ... der jeden Schmerz stumpf, jedes Vergnügen doppelt empfindlich macht[172]." Schillers Glückseligkeitsphilosophie in seiner Frühzeit trug stoizistisches Gepräge. Wie mächtig diese Grundrichtung fortwirkte, beweist am besten die früher besprochene[173], durch die Gestalt des Posa illustrierte Stelle der „Theosophie", die von der Selbstaufopferung des Tugendhaften handelt[174]. Weiter läßt sich der Gegensatz zu der landläufigen Auffassung nicht

[169] Vgl. Minor I, 464 ff.
[170] Das Glück und die Weisheit I, 245.
[171] Vgl. das Zitat aus Ferguson, oben S. 94.
[172] Über die Folgen der Tugend XI, 16—17.
[173] Vgl. oben S. 143.
[174] Theosophie XI, 125 f.

treiben, als bis zu dem Satze, daß der sich opfernde Weise, indem er die Wonnen aller künftigen, durch seine Tat bereicherten Geschlechter vorempfindet, die höchste Glückseligkeit genießt, — in eben dem Augenblick, wo er sein Leben, die Grundlage alles groben und egoistischen Genießens, zerstört.

Es ist bekannt, wie Schiller auch die dem Stoizismus entgegengesetzte Seite der Glückseligkeitsphilosophie fortbildete und sich schrittweise zu dem Begriffe sittlicher Harmonie im Sinne Shaftesburys erhob, bis er durch die neue Synthese, welche er in seiner Kantischen Epoche vollzog, das Ideal der schönen Seele mit der tiefsten Verachtung des äußeren Weltgeschehens vereinigte. Zunächst aber wollte auch dieses äußere Weltgeschehen im Sinne der Theodizee gerechtfertigt sein, umsomehr als gerade Schiller aufs niederdrückendste empfand, wie wenig in der Verteilung der Erdengüter das Walten einer göttlichen Gerechtigkeit erkennbar ist[175]. Aber gegenüber dem grellen Mißverhältnis von Glückwürdigkeit und Glück wußte auch er, vom Jenseitsgedanken abgesehen, nur den bekannten Trost, daß unser Gesichtskreis zu eng sei, um die Gesamtheit der providentiellen Anordnungen zu überschauen. Läge die Weltgeschichte in ihrer ganzen Ausdehnung vor unserem Blick, so würden wir erkennen, wie innerhalb des Ganzen sich alles nach Prinzipien der Weisheit und Gerechtigkeit verknüpft. Denn „die merkwürdige Ökonomie der obersten Fürsicht" verliert sich oft unabsehbar in langen Ketten[176], und die Vorsehung drückt auf das in diesem Jahrhundert angefangene Werk zuweilen erst im folgenden das Siegel[177]. Es ist Vermessenheit, zu behaupten, daß die Welt als Ganzes nicht nach Prinzipien der Gerechtigkeit regiert werde. Daß trotz

[175] Vgl. oben S. 121.
[176] Über das gegenwärtige teutsche Theater XI, 81.
[177] Ebenda XI, 84.

aller anscheinenden Ungerechtigkeit des Weltlaufs Tugend und Laster schließlich doch der angemessenen Vergeltung anheimfallen, war für Schiller nicht nur ein Ergebnis verstandesmäßiger Reflexion, sondern ein mit dem ganzen ungeheuren Ernst seines Wesens erfaßter Glaube. Das bezeugen vor allem seine Jugenddramen, am mächtigsten die „Räuber". Es ist oft betont worden, daß der Hinweis auf die rächende und richtende Gottheit das Drama vom Anfang bis zum Ende durchzieht und daß in lichtvollen Augenblicken die Hauptpersonen selbst den Finger der Vorsehung in ihrem Schicksal erkennen, entsprechend der Schillerschen Lehre, daß Erkenntnis des göttlichen Weltplans die Bestimmung des Menschen sei[178]. Selbst „Kabale und Liebe", das man mit Recht eine Tragödie des sozialen Pessimismus genannt hat, weil es geradezu auf dem unbedingten Glauben an die Wirklichkeit und an die Macht des Schlechten beruht[179], endigt mit dem Ausblick auf das Walten der vergeltenden Gerechtigkeit. Origineller und bedeutsamer als die philosophischen Konstruktionen der Theodizee verkündigen diese Werke des genialen Künstlers aus der Tiefe des leidenschaftlich bewegten Gemütes heraus den Glauben an eine über den Menschengeschicken thronende Macht, den Glauben an eine sittliche Weltordnung und ihre unzerstörbare, jede Empörung niederschmetternde Autorität.

7. Das Problem der Unsterblichkeit.

Die rein metaphysischen Spekulationen über Einfachheit und Immaterialität der Seelensubstanz lagen Schillers ganzer Geistesart fern; sie galten ihm so, wie Abel sie gelehrt hatte, als selbstverständliche Voraussetzung[180]. Im übrigen hat er alles, was die Schotten und Popularphilosophen

[178] Vgl. Minor, insbes. I, 324 f.
[179] Kühnemann, Schiller. S. 217.
[180] Vgl. z. B. über den Zusammenhang usw. XI, 43, 26 f.

an Beweisen für die Unsterblichkeit kannten, übernommen und ihm, wenigstens was die Form betrifft, den Stempel seiner Eigenart aufgeprägt. Die ganze Natur scheint ihm mit dem unendlichen Kreislauf ihrer Kräfte wie ein Orakel das künftige Schicksal des Geistes zu verkündigen[181]. Beim Menschen gewährleistet die todüberwindende Kraft uneigennütziger Liebe die Gewißheit ewigen Lebens[182]. Den sichersten Beweis aber enthalten jene Unzulänglichkeiten der menschlich-irdischen Existenz, welche ohne eine jenseitige Korrektur unerträglich und mit der Grundannahme einer vollkommenen Welt und ihres gütigen Schöpfers nicht vereinbar wären. Nur soweit Schillers Erörterung der Unsterblichkeit von diesem Gesichtspunkt ausgeht, ist sie unmittelbarer Bestandteil der Theodizee.

Gäbe es keine Unsterblichkeit, so würde der durchgängigen „Harmonie in der seelenlosen Natur" ein „Mißklang in der vernünftigen" entsprechen[183]. Der ungestillte „heiße Hunger nach Glückseligkeit", das auf Erden nie erfüllte Streben nach Vollkommenheit sind uns Garantien des Lebens nach dem Tode[184]. Vor allem aber ist die Vorstellung jenseitiger Vergeltung eine der Lieblingsideen des jungen Schiller. An sie klammert sich sein Dichten und Denken mit wahrer Inbrunst, so genau er auch die materialistischen Gedankengänge kannte, nach welchen die Seele zugleich mit der „Fäulung des Leibes verdampft". Dabei fordert für Schillers Empfinden (welches hier mit dem populären sittlichen Bewußtsein durchaus im Einklang ist) der unbestrafte irdische Triumph der Bösen noch dringender einen künftigen Ausgleich, als das unschuldige Leiden der Gerechten. Denn diesem kann allenfalls durch den Hin-

---

[181] Theosophie XI, 118.
[182] Ebenda XI, 124—125, 128.
[183] Räuber, Akt 4, Sz. 5 (III, 124).
[184] Ebenda.

weis auf die Selbstgenügsamkeit der Tugend begegnet werden, jener ist schlechterdings empörend. So ist das Epigramm der Anthologie[185] zu verstehen:

> Zum neuen Leben ist der Tote hier erstanden,
> Das weiß und glaub' ich festiglich.
> Mich lehren's schon die Weisen ahnden,
> Und Schurken überzeugen mich.

Ganz so hat die christliche Phantasie bei der Schilderung des Weltendes von jeher die ungeheure Abrechnung mit den Frevlern weit mehr als die Austeilung der Gnaden betont, — wer könnte auch bei eindringlicher Selbstprüfung auf Gnade Anspruch machen, „cum vix justus sit securus"? Es ist klar, daß den jungen Schiller, dem ohnehin der furchtbare, rächende Gott mehr als der milde, liebende vor Augen stand[186], dieses Bild im Innersten ergriff: die Ausmalung des jüngsten Gerichtes mit allem Beiwerk urchristlicher Eschatologie findet sich schon in seinen frühesten Aufzeichnungen, durchzieht in den mannigfachsten Wendungen die ganze Jugendlyrik und erhebt sich in der Vision des Franz Moor zu einer der grandiosesten Höhepunkte seiner und aller Dichtung überhaupt. Im übrigen hat Schiller von den christlichen Jenseitsvorstellungen so gut wie nichts übernommen. Schon in der „Elegie auf den Tod eines Jünglings" sagt er sich von allen theologisierenden und sonstwie konventionellen Wendungen los:

> Nicht in Welten, wie die Weisen träumen,
> Auch nicht in des Pöbels Paradies,
> Nicht in Himmeln, wie die Dichter reimen, —
> Aber wir ereilen dich gewiß.[187]

---

[185] Zuversicht der Unsterblichkeit.

[186] Vgl. oben S. 137 f.

[187] Vers 85 f. — Daß diese Stelle einen Zweifel an der persönlichen Unsterblichkeit „laut genug" verkündet, kann ich im Gegensatz zu Weltrich I, 525 nicht finden.

Immerhin hat er der lockenden und für die Theodizee bedeutsamen Frage nachgegrübelt, in welchen Formen das jenseitige Leben vorzustellen sei, ohne aber zu einer einheitlichen Durchbildung seiner Gedanken zu gelangen[188].

Am merkwürdigsten ist jedenfalls der Schluß der Dissertation über den „Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen". Hier wird in Wendungen, die an die Schlußparagraphen von Lessings Erziehung des Menschengeschlechts erinnern, die Idee der ewigen Wiederkunft erörtert, der Palingenesie in jenem Sinne, in welchem sie so viele bedeutende Köpfe jener Epoche erwogen und geglaubt haben[189]. „Die Materie zerfährt in ihre letzte Elemente wieder, die nun in andern Formen und Verhältnissen durch die Reiche der Natur wandern, andern Absichten zu dienen. Die Seele fähret fort, in andern Kreisen ihre Denkkraft zu üben und das Universum von andern Seiten zu beschauen. Man kann freilich sagen, daß sie diese Sphäre im geringsten noch nicht erschöpft hat, daß sie solche vollkommener hätte verlassen können; aber weiß man denn, daß diese Sphäre für sie verloren ist? Wir legen itzo manches Buch weg, das wir nicht verstehen, aber vielleicht verstehen wir es in einigen Jahren besser." Kleidet sich meine Vorstellung des künftigen Lebens in die Form ewiger Wandlungen oder ewiger

---

[188] Vgl. die Reflexionen Karl Moors, Akt 4, Sz. 5 (III, 125); die groteske Ausmalung der „Körperwanderung" im Spaziergang unter den Linden II, 140—141.

[189] Weltrich (I, 309) weist darauf hin, daß der nämliche Gegenstand und eine ähnliche Betrachtung den letzten Band der Hallerschen Physiologie schließt. Minor (I, 286) hält eine Anregung durch Bonnet für wahrscheinlicher. Vielleicht haben beide recht. Kuno Fischer (Schiller als Philosoph, S. 46, Anm. 1) verwirft sowohl Minors als Weltrichs Annahme ohne Begründung und nennt seinerseits die Sätze Schillers — sachlich richtig — „lessingisch", wobei er aber mit einem eigentümlich verschleierten Satze (S. 55, Z. 14—19) über die Frage hinweggeht, ob ein unmittelbarer Einfluß Lessings anzunehmen ist.

Wiederkehr, so berechtigt mich nichts, anzunehmen, daß meine gegenwärtige Existenz das erste Glied in dieser Kette sei. Der Ewigkeit nach vorwärts muß die Ewigkeit nach rückwärts entsprechen; das notwendige Korrelat der Palingenesie ist die Präexistenz. Wir wissen nicht, ob Schiller die innere Beziehung dieser Postulate mit begrifflicher Klarheit erkannt hat. Aber wir erinnern uns, daß in dem Gedicht „Das Geheimnis der Reminiszenz" die Gewißheit eines früheren, längst entschwundenen Lebens in der Tat behauptet und zur Erklärung des Mysteriums der Liebe verwendet war.

8. Theodizee und Kunst.

Das künstlerische Schaffen als Sinnbild der göttlichen Schöpfertätigkeit, die Welt als göttliches Kunstwerk; das war der bewegende Grundgedanke in Schillers Jugendphilosophie. Die „Kunstidee" war — im Gegensatz zu den auf Negation gerichteten Gedankengängen pessimistischer und materialistischer Art — gleichsam das Thema seiner positiven Philosophie[190]. Es wurde bereits erwähnt, wie er noch in einer von sehr veränderten Gedanken und Beschäftigungen erfüllten Zeit diese „Kunstidee" wert hielt und verteidigte[191].

Die Bedeutung der Kunst für die Theodizee wird durch diese allgemeine und symbolische Beziehung nicht erschöpft.

Die Kunst ist das wichtigste, ja im Grunde genommen das einzige Mittel, durch welches uns eine entfernte Ahnung von der Harmonie des Alls zuteil werden kann. Schiller stützt hier seine Gedanken auf die populärsten Grundsätze der Theodizee. Indem wir auf das winzige Bruchstück des göttlichen Kunstwerks, das wir kennen, vorschnell ein Urteil gründen, begehen wir ein Unrecht „gegen das ewige

[190] Kuno Fischer, a. a. O., S. 84.
[191] Vgl. oben S. 133.

Wesen, das nach dem unendlichen Umriß der Welt, nicht nach einzelnen herausgehobenen Fragmenten beurteilt sein will“[192]. Freilich vermag auch die Kunst uns keine Anschauung des Weltganzen zu geben. Wohl aber ist sie imstande, in freier Schöpfertat einen beliebigen Ausschnitt des Daseins aus dem Netze der unzähligen und ins Unendliche verlaufenden Fäden zu lösen und ihn zu einem in sich ruhenden harmonischen Ganzen so zu formen, daß das „herausgehobene Fragment“ zum Mikrokosmos, zum verkleinerten Spiegelbild des in sich ruhenden harmonischen Universums wird. „Wir Menschen stehen vor dem Universum wie die Ameise vor einem großen majestätischen Palaste[193]. Es ist ein ungeheures Gebäude, unser Insektenblick verweilt auf diesem Flügel und findet vielleicht diese Säulen, diese Statuen übel angebracht; das Auge eines bessern Wesens umfaßt auch den gegenüberstehenden Flügel und nimmt dort Statuen und Säulen wahr, die ihren Kamerädinnen hier symmetrisch entsprechen. Aber der Dichter male für Ameisenaugen und bringe auch die andere Hälfte in unsern Gesichtskreis verkleinert herüber; er bereite uns von der Harmonie des Kleinen auf die Harmonie des Großen, von der Symmetrie des Teils auf die Symmetrie des Ganzen, und lasse uns letztere in der ersteren bewundern[194].“ Nur der Künstler vermag, während alle andern von der Weltharmonie nur reden, sie mit zwingender Gewalt aus einem begrenzten Stück Leben hervorleuchten zu lassen. Kunst ist, in aller Kürze gesagt, anschauliche Theodizee.

---

[192] Über das gegenwärtige teutsche Theater XI, 84.

[193] Dieses Gleichnis enstammt vielleicht der bekannten Gellertschen Fabel „Die Fliege“. Minor I, 588 erinnert auch an Dodsleys Fabel The fly in St. Pauls Cupola, und ein ähnliches Gleichnis Friedrichs des Großen. Nirgends jedoch wird auf die oben (S. 75) zitierte Stelle aus Wielands Lehrgedicht hingewiesen, die Schiller gewiß gekannt hat.

[194] Über das gegenwärtige teutsche Theater XI, 84.

Aus dieser Auffassung der Kunst ergab sich für Schiller ein ästhetisches Prinzip von grundlegender Bedeutung: die Verwerfung sklavischer Imitation der Natur. Gäbe der Dichter einfach ein Stück Wirklichkeit mit — wie wir heute sagen würden — photographischer Treue wieder, so würde die wunderbare Gesetzmäßigkeit und Folgerichtigkeit des Weltgeschehens niemals aus seinem Werk erkennbar sein[195]. „Bei der getreuesten Kopie der Natur, soweit unsere Augen sie verfolgen, wird die Vorsehung verlieren, die auf das angefangene Werk in diesem Jahrhundert vielleicht erst im folgenden den Siegel drückt[196]." „Höhere Geister sehen die zarten Spinneweben einer Tat durch die ganze Dehnung des Weltsystems laufen und vielleicht an die entlegensten Grenzen dur Zukunft und Vergangenheit anhängen — wo der Mensch nichts als das in freien Lüften schwebende Faktum sieht. Aber der Künstler wählt für das kurze Gesicht der Menschheit, die er belehren will, nicht für die scharfsichtige Allmacht, von der er lernt[197]." Von genau den gleichen Gesichtspunkten aus hatte Lessing im 70. und 79. Stücke der Hamburgischen Dramaturgie gegen die Fehlgriffe einer geistlosen Pseudo-Realistik geeifert. „In dem ewigen unendlichen Zusammenhange aller Dinge," heißt es dort an einer Stelle[198], „ist Weisheit und Güte, was uns an den wenigen Gliedern, die der Dichter herausnimmt, blindes Geschick und Grausamkeit scheinet. Aus diesen wenigen Gliedern sollte er ein Ganzes

[195] Hieraus ergibt sich, daß Windelbands Bemerkung (Gesch. d. n. Ph. I, 524), als kenne der Optimismus folgerichtig kein anderes Kunstprinzip als das der Naturnachahmung, der Einschränkung bedarf.

[196] Über das gegenwärtige teutsche Theater XI, 84.

[197] Vorrede zu Fiesko XVI, 42.

[198] Überweg (Schiller als Philosoph, S. 69) hebt hervor, daß Lessing mehr die Absonderung des Fremdartigen, Schiller die Vereinigung des Auseinanderliegenden, aber im Weltplan Zusammengehörigen betone. Vgl. übrigen auch: Die Schaubühne als mor. Anst. betr. XI, 90/91.

machen, das völlig sich rundet, wo eines aus dem andern sich völlig erkläret, wo keine Schwierigkeit aufstößt, derenwegen wir die Befriedigung nicht in seinem Plane finden, sondern sie außer ihm in dem allgemeinen Plane der Dinge suchen müssen; das Ganze dieses sterblichen Schöpfers sollte ein Schattenriß von dem Gedanken des ewigen Schöpfers sein; sollte uns an den Gedanken gewöhnen, wie sich in ihm alles zum Besten auflöse, werde es auch in jenem geschehen.“ Man sieht, wie bereitwillig Schiller von dem genialen Kritiker gelernt hatte. Mit Recht hat man hervorgehoben[199], daß es nicht bloß und allein Instinkt gewesen ist, wenn die Räuber von seiten der geschlossenen Form die übrigen Sturm- und Drangdramen hinter sich ließen, wenn insbesondere der Zusammenhang von Schuld und Sühne selbst in den Schicksalen der Nebenpersonen so deutlich ins Auge trat. Eine erstaunliche Energie des ordnenden Kunstverstandes ist Schillers Eigentümlichkeit von vornherein gewesen und geblieben.

Wenn die fortschreitende Erkenntnis des göttlichen Weltplans die Bestimmung des Menschen ist, so erfüllt also der Mensch im künstlerischen Schaffen und Genießen mehr als in irgendeiner anderen Tätigkeit den eigentlichen Zweck seines Daseins. Mit dieser Überzeugung verknüpft sich ein ein anderer Gedanke, welcher in Schillers Jugendphilosophie zwar deutlich, aber doch noch nicht in seiner vollen Tragweite hervortritt. In der Einheit von Tugend und Glückseligkeit verkörpert sich, wie bereits dargetan wurde, die höchste Daseinsform des Menschen. So lange Schiller noch im stoizistischen Gedankenkreise lebte, glaubte er, daß diese Einheit durch Unterjochung der Sinnlichkeit zu erreichen sei. Je mehr er sich den Anschauungen seiner Reifezeit näherte, desto mehr fand er in dem harmonischen Gleich-

[199] Minor I, 507.

gewicht der sinnlichen und geistigen Neigungen jene Harmonie von Tugend und Glückseligkeit verbürgt. In der Anbahnung und Erhaltung dieses schönen Gleichgewichts der menschlichen Natur besteht aber die erzieherische Wirkung und die Kulturmission der Kunst[200]. Auch hier also erweist sie sich als die Führerin des Menschen auf dem Wege zu seinem höchsten Ziele und als die Vollenderin jenes inneren Zustandes, welcher den Forderungen der Theodizee entspricht.

B. Die Epoche des Skeptizismus (1784—1786).

I. Allgemeine Charakteristik.

Schiller selbst hat in späteren Jahren die Schwäche seiner Jugendphilosophie charakterisiert[1]: „Ich forsche nach den Gesetzen der Geister, schwinge mich bis zum Unendlichen, aber ich vergesse zu erweisen, daß sie wirklich vorhanden sind.“ Den kühnen Hypothesen fehlte die wissenschaftliche Begründung, darum vermochten sie nicht den Widerstand der pessimistischen Unterströmung zu überwältigen. Der unvermittelte Widerspruch zog sich durch Schillers erste Periode hindurch. Mit der fortschreitenden Klarheit des begrifflichen Denkens aber gerieten die widerstreitenden Motive in jenen Gleichgewichtszustand, welcher zur skeptischen Urteilsenthaltung führt.

Für die skeptische Epoche in Schillers Denken kann weder eine genaue zeitliche Umgrenzung, noch eine lückenlose Bestimmung des Gedankeninhalts gegeben werden. Die innere Umwälzung setzt etwa gegen Ende des Jahres 1784 ein und ist zwei Jahre später im wesentlichen abgeschlossen,

---

[200] Vgl. z. B. Die Schaubühne als mor. Anst. usw. XI, 99; Walzel, Einleitung zu Bd. XI der Säkular-Ausgabe, S. XXVII.

[1] Philosophische Briefe XI, 117.

denn sie erscheint in den Werken dieser Zeit schon als ein Objekt rückschauender historischer Darstellung. Die Probleme, auf welche sich Schillers leidenschaftliche Zweifel beziehen, lassen sich nicht im einzelnen erschöpfend nachweisen[2], denn er schilderte, wie gesagt, von ein paar mehr andeutenden Briefstellen abgesehen[3], den schmerzhaften Zersetzungsprozeß seines alten Ideenvorrats nirgends während des unmittelbaren Erlebens. Erst nachträglich, als seine Gedanken auf neuer Basis sich wiederum gefestigt hatten, verwertete er gelegentlich die inneren Erfahrungen der Übergangszeit. Freilich erscheinen sie auch hier schon mit mancherlei neuartigen Elementen verflochten und vermischt.

Ein annäherndes Bild der skeptischen Gedankengänge Schillers läßt sich nur durch ein sorgfältiges indirektes Verfahren gewinnen. Man muß alle Äußerungen, die sich weder der Jugendphilosophie zuweisen lassen, noch in den Anschauungen der späteren Zeit fortgebildet erscheinen, zu einer Sondergruppe vereinigen. In dieser stellt sich gleichsam das philosophische Grundkapital jenes eigentümlichen Zwischenstadiums dar. Für die Theodizee ist die Ausbeute gering, weil hier schon zum Aufwerfen des Problems gewisse dogmatische Voraussetzungen unerläßlich sind.

II. Literarische Zeugnisse.

Der Skeptizismus kündigt sich an in den Gedichten des Jahres 1784, „Freigeisterei der Leidenschaft“ und „Resignation“. In der „Resignation“ werden die skeptischen Argumente noch als „freches Witzeln“ bezeichnet und dem „Schlangenheer der Spötter“ in den Mund gelegt. Aber die Vollständigkeit der Aufzählung und die Prägnanz der

[2] Minor II, 490.

[3] So z. B. an Körner vom 1. Mai 1786: „Ich bedarf einer Krisis. Die Natur bereitet eine Zerstörung, um neu zu gebären (Jonas I, 299) S. auch Jonas I, 411 f.

Formulierung zeigen, wie gründlich Schiller Erwägungen dieser Art durchdacht hatte und wie tief er von ihnen beunruhigt war.

Als zweite Urkunde kommen die Philosophischen Briefe in Betracht, welche in der Gestalt, wie sie 1786 in der Thalia erschienen, ausschließlich Schillers Werk sind. Aus der „Vorerinnerung" ergibt sich, daß Schiller die „Ausschweifungen der grübelnden Vernunft", die in den Briefen der beiden „Jünglinge von ungleichen Charakteren" entwickelt werden, bereits überwunden hatte. In überlegenem Tone heißt es: „Skeptizismus und Freidenkerei sind die Fieberparoxysmen des menschlichen Geistes und müssen durch eben die unnatürlichen Erschütterungen, die sie in gut organisierten Seelen verursachen, zuletzt die Gesundheit befestigen helfen[1]." So spricht nicht, wer selber noch im Skeptizismus steckt, und sicher sind diese und ähnliche Sätze kein bloßes Scheinmanöver, um vor Publikum und Zensor die Verantwortung wegen des freigeisterischen Inhalts abzulehnen[2]. Aber ebenso gewiß gilt auch von Schiller selbst der Satz: „Die Kenntnis der Krankheit mußte der Heilung vorangehen[3]." Es ist zweifellos, daß er die „Revolutionen und Epochen" seines eigenen Denkens schildert, daß er selbst die verzweifelten Stimmungen des Julius durchlebt und durchlitten hatte.

Das dritte und ergiebigste Dokument sind gewisse Partien des sogenannten Philosophischen Gesprächs in dem Roman „Der Geisterseher". Es ist leicht, zu bemerken, daß dieses im Januar 1789 begonnene Gespräch[4] in zwei völlig ungleiche Teile zerfällt. Der Einschnitt ist ziemlich genau an der Stelle, wo Schiller, als er den „Geisterseher" für

---

[1] XI, 109.
[2] So scheint es Minor II, 486 aufzufassen.
[3] XI, 109.
[4] Jonas II, 211.

die dritte Buchausgabe neu redigierte, das Gespräch abbrach. Der breit ausgesponnene zweite Teil, welcher bei dieser Gelegenheit weggestrichen wurde, enthielt diejenigen philosophischen Meinungen Schillers, welche nach Überwindung der skeptischen Epoche sich entwickelt hatten. Ihre Einfügung war in der Tat künstlerisch nicht zu rechtfertigen: sie zerstörten durch ihren Umfang die Ökonomie des Romans und waren weder dem Charakter, noch der Situation des Prinzen angemessen[5]. Was nach der gründlichen Kürzung übrig blieb und in den heutigen Ausgaben in der Regel allein zu finden ist, ist jene Philosophie, die Schiller „dem Prinzen als einer poetischen Person leihen mußte", um die „freigeisterische Epoche", welche er den Prinzen durchwandern ließ, dem Leser vor Augen zu stellen[6]. In diesem Teil des Gesprächs, der das unfruchtbare und quälerische Grübeln des Prinzen zeigen sollte, verwertete Schiller Gedanken aus seiner eigenen skeptischen Epoche. Er durfte mit Recht den Rudolstädter Freundinnen schreiben: „Gott bewahre mich, daß ich ganz so denken sollte, wie der Prinz in der Verfinsterung seines Gemütes[7]." Denn er selbst war inzwischen zu neuer Festigung und Klarheit fortgeschritten.

III. Der skeptische Gedankenkreis.

1. Die Grundstimmung.

Schillers ganz aufs Positive gerichtete Natur empfand den Zustand der skeptischen Unentschiedenheit als eine Qual. Er vermochte weder „sich aller Neugier zu entwöhnen" und „einen unüberschreitbaren Kreis um sich herum zu ziehen"[1], noch mit lächelnder Resignation die Relativität aller Er-

[5] Darüber war sich Schiller von vornherein vollkommen im klaren. Vgl. an Körner vom 9. März 1789, Jonas II, 247.

[6] Jonas II, 248, 214.

[7] Jonas II, 214.

[1] Geisterseher II, 321.

kenntnis zu gestehen. Der Gedanke, daß „auch die Wahrheit ihre Saisons bei den Menschen haben soll“[2], war ihm unerträglich.

Die tiefe Depression, welche die philosophischen Briefe des Julius erfüllt, hat Schiller selbst erlebt. Er wußte, wie es tut, wenn die grübelnde Vernunft wie eine schneidende Sichel im Gehirn hin- und herfährt und mit jeder neuen Forschung einen Zweig der Glückseligkeit zerschneidet. Er verstand die Menschen, welche, um diese innere Stimme zu betäuben, zum wüsten Sinnentumult ihre Zuflucht nehmen[3].

Es zeigt sich wiederum, wie tief die pessimistische Grundstimmung in Schillers Wesen wurzelte. Sie prägte auch seiner Skepsis ihren düsteren Stempel auf.

Was ist eine Vernunft, die uns nichts lehrt, als in den wichtigsten Fragen auf wirkliches Wissen zu verzichten? Eine Fackel in einem Kerker[4]. Unsere Philosophie ist von der unglücklichen Neugier des Ödipus beseelt, der nicht nachließ, zu forschen, bis das entsetzliche Orakel sich auflöste[5]. Wir werden niemals über die Unzulänglichkeit und den Zweifel hinauskommen, denn unsere Gedanken sind bei jedem Versuch des Aufschwungs beschwert und gehemmt. „Dieser freie emporstrebende Geist ist in das starre unwandelbare Uhrwerk eines sterblichen Körpers geflochten, mit seinen kleinen Bedürfnissen vermengt, an seine kleinen Schicksale angejocht — dieser Gott ist in eine Welt von Würmern verwiesen[6].“

2. Das Wesen Gottes.

Die Theodizee will die Gottheit rechtfertigen gegenüber dem Übel in der Welt. Aber die Frage kann auftauchen,

[2] Brief an Körner vom 15. April 1788, Jonas II, 41.
[3] Geisterseher II, 319.
[4] Philosophische Briefe XI, 114.
[5] Ebenda.
[6] Ebenda XI, 113.

ob nicht die Gottesidee selbst eine menschliche Erfindung ist, ausgedacht zu eben dem Zwecke, die Übel der Welt begreifbar und erträglich zu machen. Vielleicht sind alle Götter nur „des kranken Weltplans schlau erdachte Retter, die Menschenwitz des Menschen Notdurft leiht“[7].

Auch wenn man das Dasein Gottes zugibt, steht es nicht viel besser um die Theodizee. Sie will gewisse Eigenschaften Gottes gegen alle Zweifel sicherstellen. Aber wir vermögen von Gottes Eigenschaften überhaupt keine positive Einsicht zu haben. Schon daß wir die Gottheit als „Geist“ bezeichnen, ist grober Anthropomorphismus, ist Anmaßung des selbstsüchtigen Menschen, der den Schöpfer so gern in seiner Familie haben möchte[8]. Warum sollte gerade der menschlichen Betrachtungsweise objektive Wahrheit innewohnen? Andere Wesen würden auf dem gleichen Wege zu ganz andern Bildern gelangen. „Geben Sie dem Kristalle das Vermögen der Vorstellung, sein höchster Weltplan wird Kristallisation, seine Gottheit die schönste Form von Kristall sein[9].“

Nicht einmal die Lehre, daß die Welt Gottes Werk ist, diese Grundvoraussetzung aller Theodizee, bleibt von der Skepsis unangetastet. „Das Aufhören denkender Wesen, behauptet man, widerspricht der unendlichen Güte. Entstand denn diese unendliche Güte erst mit der Schöpfung der Welt? — Wenn es keine Periode gegeben hat, wo noch keine Geister waren, so war die unendliche Güte ja eine ganze vorhergehende Ewigkeit unwirksam? Wenn das Gebäude der Welt eine Vollkommenheit des Schöpfers ist, so fehlte ihm ja eine Vollkommenheit vor Erschaffung der Welt? Aber eine solche Voraussetzung widerspricht der

---

[7] Resignation, V. 47 f.
[8] Geisterseher, B. A. VI, 550.
[9] Ebenda.

Idee des vollendeten Gottes, also war keine Schöpfung[10]." Ein innerer Widerspruch zeigt sich im Gedankengang der alten Theodizee. Sie wollte den Nachweis führen, daß Gott, der Weltschöpfer, zugleich das vollkommenste Wesen sei. Aber diese Eigenschaften erweisen sich als begrifflich unvereinbar. Von hier aus zum Atheismus ist kein weiter Weg. „Ich gebe den Schöpfer auf, sobald ich an einen Gott glaube. Wozu brauche ich einen Gott, wenn ich ohne den Schöpfer ausreiche[11]?"

3. Der Weltzweck.

Im Ergründen des göttlichen Schöpfungsplanes hatte Schiller die Bestimmung des Menschen erblickt. Die Überzeugung, daß Gottes Absichten sich in der Welt verwirklichen, gerät nunmehr ins Wanken. Damit ist die Möglichkeit, daß Zwecke das Dasein beherrschen, nicht ohne weiteres aufgehoben: sind es nicht göttliche, so könnten es Naturzwecke sein. Aber Schiller geht weiter und stellt die Realität der Zwecke überhaupt in Frage[12].

Annahme von Zwecken in der Natur gilt ihm als unrechtmäßige Übertragung eines psychologischen Begriffes auf die äußere Welt. In der moralischen Welt sind wir gewohnt, die Folgen einer Handlung ihren Zweck zu nennen, denn in der Seele geht allerdings der Zweck (als Motiv) dem Mittel voran. Sowie aber die inneren Wirkungen in äußere übergehen, kehrt diese Ordnung sich um. In der

---

[10] Philosophische Briefe XI, 111.

[11] Ebenda.

[12] Hier stellt das philosophische Gespräch im „Geisterseher" zwei grundverschiedene Anschauungen dicht nebeneinander: den Zweifel an der Realität der Zwecke überhaupt und die Meinung, daß Naturzwecke vorhanden, aber dem Menschen unerkennbar seien. Man hat diesen Zusammenstoß heterogener Gedankenschichten oft verkannt und, indem man das Gespräch irrtümlich als ein einheitliches Ganze nahm, von einer „Inkonsequenz" Schillers gesprochen. So z. B. Überweg, S. 99.

äußeren Natur gibt es nur Ursache und Wirkung, kausal bestimmte Notwendigkeit[13].

Abermals flutet die pessimistische Unterströmung zu der Bresche herein. Gäbe es keine Zwecke, so wäre jenes entscheidende Argument der Theodizee verkehrt, daß die Mängel des Einzeldaseins durch seine Funktion innerhalb der ewigen Ordnung des Alls bedingt seien. Denn diese „ewige Ordnung" kann nichts anderes bedeuten als ein System der Zwecke. Ohne dieses verwandelt sich die Gesamtnatur in ein unablässig dahinfließendes, sinn- und bestandloses Geschehen, sinn- und bestandlos wie der Mensch selbst, der auch nicht mehr als ein Glied dieser unendlichen Reihe ist. Es gibt keine Theodizee, keine Rechtfertigung der Weltordnung, weil eine Weltordnung überhaupt nicht existiert. „Wer ist denn diese Natur, diese Ordnung, wider welche ich klage? Immerhin! Möchte sie, wie der Griechen Saturn, ihre eigenen Kinder verzehren, wäre sie selbst nur, überlebte sie auch nur die vergangene Sekunde!"

4. Die Negation der Moral.

Moralische Urteile sind Werturteile. Jedes Werturteil enthält eine Zweckbeziehung. Wird die Zulässigkeit der teleologischen Betrachtungsweise zweifelhaft, so werden es auch die Wertunterschiede zwischen den einzelnen Handlungen und Begebenheiten. „Setzen Sie statt Mittel und Zweck Ursache und Wirkung — wo bleibt der Unterschied schied von Gemein und Edel? Was kann an der Ursache edel sein, als daß sie ihre Wirkung erfüllet? Edel und gemein bezeichnen nur das Verhältnis, in welchem ein Gegenstand gegen ein gewisses Prinzipium in unsrer Seele stehet[14]." Man fühlt sich an Hamlet erinnert, den

[13] Geisterseher, B. A. VI, 548.
[14] Geisterseher, B. A. VI, 548.

Schiller, wie wir wissen, aufs genaueste kannte. „An sich ist nichts weder gut noch böse; das Denken macht es erst dazu[15].“

Sittlich leben, das hieß im Sinne von Schillers Jugendphilosophie: die Glückseligkeit und Vollkommenheit anderer und damit auch die eigene befördern. Diese Aufgabe entbehrt jedes greifbaren Inhalts, wenn es dem Leben an einem objektiv gesicherten Gehalte fehlt. „Was für Freude kann es mir geben, Erscheinungen zu beglücken, die morgen dahin sein werden wie ich[16]?“ Statt für andere tätig zu sein, wird jeder gut daran tun, die einzige Realität des Daseins, den Lustgehalt des Moments, zu genießen. „Der Augenblick ist unsre Mutter und wie eine Mutter laßt uns ihn lieben[17]!“

In einer Welt, wo nichts Bestand hat, gibt es keine allgemeinen Prinzipien oder beharrenden Normen. Ohne diese aber ist es unmöglich, Moral zu begründen. „Ist nicht alles Flucht um mich herum? Alles stößt sich und drängt seinen Nachbar weg, aus dem Quell des Daseins einen Tropfen eilend zu trinken und lechzend davonzugehen.... Zeigen Sie mir etwas, das dauert, so will ich tugendhaft sein[18].“

5. Das Problem der Unsterblichkeit.

Es gibt keine Dauer in der Natur und es ist eine Torheit, wenn der Mensch, „eine Furche, die der Wind in die Meeresfläche bläst“[19], von ihr fordert, was sie selbst nicht hat. Des Menschen „Mutter“ ist der Augenblick; er führt gleichsam nur eine punktuelle Existenz. Es ist sehr wenig,

---

[15] Hamlet, Akt II, Sz. 2.
[16] Geisterseher II, 320.
[17] Geisterseher II, 319; vgl. auch S. 320.
[18] Ebenda, 320.
[19] Ebenda, B. A. VI, 547.

wahrscheinlich, daß mit dem Tode ein neues Leben beginnt. Um dieser vagen Hoffnung willen den Genuß des Moments, das einzig Sichere für ein völlig Ungewisses zu opfern, ist unklug und gewagt[20].

Die Möglichkeit der Fortdauer nach dem Tode bleibt freilich bestehen. Es gibt keine positive Entscheidung in dieser Frage. Nur das skeptische Verhalten ist angemessen. „Was mir vorherging und was mir folgen wird, sehe ich als zwei schwarze und undurchdringliche Decken an, die an beiden Grenzen des menschlichen Lebens herunterhängen und welche noch kein Lebender aufgezogen hat. Schon viele hundert Generationen stehen mit der Fackel davor und raten und raten, was etwa dahinter sein möchte. Eine tiefe Stille herrscht hinter dieser Decke, keiner, der einmal dahinter ist, antwortet hinter ihr hervor; alles was man hörte, war ein hohler Widerschall der Frage, als ob man in eine Gruft gerufen hätte[21]."

C. Die Epoche des optimistischen Realismus (1786—1791).

I. Grundcharakter und literarische Zeugnisse.

Schillers Jugendphilosophie zeigt die Grundrichtungen seines Wesens in unvermitteltem Widerspruch. Die skeptische Epoche bringt eine Art Gleichgewichtszustand hervor, welcher Unentschiedenheit des Urteils, aber auch ein Vor-

---

[20] Dies ist der Sinn des vielumstrittenen Gedichtes „Resignation", den Schiller selber, als er in seiner Kantischen Epoche den früheren Gedankengängen entfremdet war, in seiner bekannten Note vom Jahre 1793 (I, 337 f.) irreführend interpretierte. Vgl. auch Philosophische Briefe XI, 112, Z. 5 f.

[21] Geisterseher II, 320—321. — Der Ausdruck von der „rätselhaften" und „undurchdringlichen Decke der Zukunft" findet sich schon früher in Schillers Briefen. Vgl. Jonas I, 195, 231.

drängen der pessimistischen Stimmung zur Folge hat. Das letzte vorkantische Stadium seines Denkens wird charakterisiert durch das Bestreben, sowohl dem Widerstreit, als auch der Ungewißheit ein Ende zu bereiten.

Es sind die fünf Jahre der historischen Studien Schillers, eine Zeit aufreibender und selbstverleugnender Arbeit. In dieser harten Zucht wurde sein Geist methodisch geschult. Er stellte an die Genauigkeit des Denkverfahrens und die konsequente Durchbildung der Begriffe andere Ansprüche als früher.

Deshalb unternahm er jetzt den großartigen Versuch, unter vollkommener Ausschaltung seiner pessimistischen Gedankenreihen die optimistische Philosophie zu einem geschlossenen System zu entwickeln und ohne Zuhilfenahme weltüberfliegender Spekulationen ausschließlich mit dem Material der Erfahrung wissenschaftlich zu begründen. Auf diese Weise entstand, wenn ihm auch die Überwindung der Zwiespältigkeit seines Denkens nicht restlos gelungen ist, die einheitlichste und selbständigste philosophische Leistung seiner vorkantischen Zeit.

Der Grundcharakter von Schillers Weltanschauung in dieser Periode läßt sich als optimistischer Realismus bezeichnen, denn all ihre Elemente sind (wenigstens nach Schillers eigener Meinung) der realen, unmittelbar gegebenen Welt entnommen.

Als wichtigste literarische Dokumente kommen außer den Briefen in Betracht: der bei der späteren Redaktion gestrichene Teil des philosophischen Gesprächs im „Geisterseher“[1], die historischen Schriften, insbesondere die akademische Antrittsrede „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“ und das umfangreichste, vielfach umgearbeitete Gedicht „Die Künstler“[2].

[1] Vgl. oben S. 181 f.

[2] Bei der Darstellung der Theodizee werden gelegentlich auch

II. Erste Berührung mit Kant.

Wenn von dem Jahrfünft 1786—1791 als von der letzten „vorkantischen" Epoche Schillers geredet wird, so geschieht das in Anlehnung an die übliche Ausdrucksweise, denn erst 1791 erfolgte die definitive Wendung zu Kant. Kantische Einflüsse sind dagegen schon vorher wirksam und tiefgehender, als gemeinhin angenommen zu werden pflegt. Sie äußern sich vor allem auf dem für die Theodizee so wichtigen geschichtsphilosophischen Gebiet, sind aber keineswegs darauf beschränkt.

Bekanntlich las Schiller, der Körners unermüdliche Hinweise kaum beachtet hatte, auf Anregung des Jenenser Kantianers Reinhold die kleinen Aufsätze Kants in der Berliner Monatsschrift und war von ihnen, insbesondere von der „Idee über eine allgemeine Geschichte" „außerordentlich befriedigt"[1]. Aus dieser Lektüre erwuchs ihm das Verlangen, Kant gründlich kennen zu lernen. „Daß ich Kanten lesen und vielleicht noch studieren werde, scheint mir ziemlich ausgemacht[2]." Als Körner in seinem um drei Jahre verspäteten Raphaelbrief einige Bemerkungen von „trockenen Untersuchungen über menschliche Erkenntnis und demütigenden Grenzen des menschlichen Wissens" fallen ließ, merkte Schiller wohl die „entfernte Drohung — mit dem Kant". Aber er wich nicht mehr aus, sondern gestand ohne weiteres: „In der Tat glaube ich, daß du sehr recht hast[3]."

Stellen aus Schriften der Kantischen Zeit zitiert werden, insofern sie sachlich mit dem Gedankenkreis dieser letzten vorkantischen Epoche übereinstimmen.

[1] Brief an Körner vom 29. August 1787 (Jonas I, 396).

[2] Ebenda. — Daß Schiller, wie Vorländer (Kant, Schiller, Goethe, 1907, S. 5) vermutet, auch den 1788 in Wielands Teutschem Merkur erschienenen Aufsatz „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" gelesen habe, ist nicht unmittelbar bezeugt.

[3] Brief an Körner vom 15. April 1788 (Jonas II, 42).

Der Beginn eindringender Beschäftigung mit den Hauptwerken Kants schob sich aus mannigfachen inneren und äußeren Gründen noch Jahre lang hinaus. Die schon empfangenen Anregungen jedoch sind deutlich zu spüren. Körner fühlte sie aus der akademischen Antrittsrede heraus: „Daß Du übrigens in einer solchen Vorlesung Dich nicht schämst, zu kantisieren und sogar des teleologischen Prinzips erwähnst, war mir ein großer Triumph.“ Dem Aufsatz „Etwas über die erste Menschengesellschaft“, welcher im 11. Heft der Thalia (November 1790) erschien, fügte Schiller selbst die in den späteren Ausgaben weggelassene Bemerkung hinzu: „Es ist wohl bei den wenigsten Lesern nötig zu erinnern, daß diese Ideen auf Veranlassung eines Kantischen Aufsatzes in der Berliner Monatsschrift entstanden sind.“ Aber auch bei der Grundlegung jenes optimistischen Realismus, die Schiller nach seinem eigenen Zeugnis ganz aus sich selber spinnen mußte[4], haben die Ideen der Abhandlungen Kants bedeutsam und vielfach mitgewirkt, selbst wo sie nur dazu dienten, Schillers persönliche Reflexionen zu stützen und zu kräftigen.

Um die Tragweite dieser frühesten Beziehung zu Kant einleuchtend zu machen, ist es notwendig, die Hauptgedanken der Kantischen Geschichtsphilosophie, soweit sie im Geiste Schillers unmittelbar Wurzel schlugen, zu skizzieren.

III. Kants Geschichtsphilosophie.

Der starke Einfluß Kants auf Schillers Theodizee erklärt sich vor allem aus zwei Gründen. Die Kantische Geschichtsphilosophie ist durchaus als Theodizee gedacht, und Kant befand sich diesem Problem gegenüber in genau der gleichen inneren Situation wie Schiller selbst.

[4] Brief an Körner vom 9. März 1789 (Jonas II, 248).

Von der ungeheuren Wichtigkeit der Theodizee überhaupt war Kant gegen Ende der achtziger Jahre noch völlig überzeugt. „Der denkende Mensch fühlt einen Kummer, der wohl gar Sittenverderbnis werden kann, von welchem der Gedankenlose nichts weiß: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Weltlauf im Ganzen regiert, wenn er die Übel überschlägt, die das menschliche Geschlecht so sehr, und (wie es scheint) ohne Hoffnung eines Besseren drücken. Es ist aber von der größten Wichtigkeit, mit der Vorsehung zufrieden zu sein (ob sie uns gleich auf unsrer Erdenwelt eine so mühsame Bahn vorgezeichnet hat), teils um unter den Mühseligkeiten immer noch Mut zu fassen, teils um, indem wir die Schuld davon aufs Schicksal schieben, nicht unsre eigene, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser Übel sein mag, darüber aus dem Auge zu setzen und in der Selbstbesserung die Hilfe dagegen zu versäumen[1].“ Kein Gegenstand bietet der Theodizee größere Schwierigkeiten als das geschichtliche Leben der Menschheit. Bei keinem ist das Bedürfnis nach befriedigender Auflösung dringender. Eine Darstellung der Geschichte in dieser Absicht, welche auf Grund teleologischer Prinzipien gleichsam einen „Leitfaden a priori“ für die historische Entwicklung zu geben hätte, ist von der „eigentlichen, bloß empirisch aufgefaßten Historie“ streng zu unterscheiden[2], aber eine ebenso notwendige und lohnende Aufgabe. „Eine solche Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung — ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilft's, die Herrlichkeit

---

[1] Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte IV, 326 f. (Die Zitate beziehen sich, wo nichts Besonderes bemerkt ist, auf die Hartensteinsche Kant-Ausgabe.)

[2] Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht IV, 156.

und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält, — die Geschichte des menschlichen Geschlechts, — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsre Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahinbringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen[3]?"

Die Grundvoraussetzung aller Theodizee, daß eine höhere Macht die Geschicke der Individuen und Völker lenkt, steht für Kant unzweifelhaft fest. Daß ein „Glückszufall", ein „epikurischer Zusammenlauf wirkender Ursachen"[4] über den Gang der Weltgeschichte entscheide, gilt ihm für ausgeschlossen. Die Bezeichnung für diese lenkende Macht wechselt; bald heißt sie „Natur", bald theologisierend „Vorsehung", „Schöpfer", „oberste Weisheit". Am häufigsten wird sie Natur genannt. Dieser ganz mit metaphysischen Bestandteilen durchsetzte Naturbegriff ist von dem erkenntniskritisch bestimmten[5] durchaus verschieden. Dennoch stehen Erkenntnistheorie und Geschichtsphilosophie nicht im Widerspruch, denn die letztere hat als metaphysische

---

[3] Ebenda. — Es ist trotzdem nicht richtig, Kant als Vertreter der „teleologischen" Methode in der Geschichtsschreibung und damit als schärfsten Gegensatz zu dem Verfahren der modernen Geschichtswissenschaft zu bezeichnen (so insbes. Lamprecht, Herder und Kant als Theoretiker der Geschichtswissenschaft, Jahrbuch für National-Ökonomie und Statistik, N. F. Bd. XIV, 1897, S. 161 f.). Mit Recht weist Medicus (Zu Kants Philosophie der Geschichte mit besondrer Beziehung auf K. Lamprecht, Kant-Studien IV, S. 61 f.) darauf hin, daß Kant überhaupt kein Theoretiker der Geschichtswissenschaft im Lamprechtschen Sinne und seine Geschichtsphilosophie nicht theoretische Wissenschaft, sondern praktischer Glaube ist.

[4] Idee usw. IV, 151.

[5] Insbesondere Prolegomena § 14.

Weltbetrachtung jenseits der kritischen Grenzbestimmung ihren Ort[6].

Die Theodizee der Geschichte muß sich bemühen, den „Sinn" der Geschichte nachzuweisen. Eine Aufgabe der theoretischen Forschung ist dieser Nachweis nicht. Zunächst deshalb, weil ein Urteil über das Ganze aller möglichen historischen Erfahrung verlangt wird, also über etwas, das niemals Objekt theoretischer Erkenntnis werden kann[7]. Vor allem aber, weil Kant überzeugt war, daß ein Sinn der Geschichte nicht auf Grund der Erfahrung, sondern nur im Widerspruch zu ihr gefunden werden kann. Hier zeigt Kants und Schillers Natur sich im Tiefsten verwandt: auch bei Kant wächst die optimistische Theodizee aus dem tiefsten und bittersten Pessimismus hervor[8].

„Da die Menschen in ihren Bestrebungen nicht bloß instinktmäßig, wie Tiere, und doch auch nicht, wie vernünftige Weltbürger, nach einem verabredeten Plane, im Ganzen verfahren, so scheint auch keine planmäßige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu sein. Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Tun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht; und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen, doch endlich alles im Großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von un-

---

[6] Vgl. Medicus, Kants Philosophie der Geschichte, Kant-Studien (1902) VII, 172 f.

[7] Medicus, a. a. O., S. 14 f., wo mit Recht betont wird, daß Kants Äußerungen über den geschichtsphilosophischen Wert des in der historischen Erfahrung gegebenen Materials unklar und widerspruchsvoll sind. Vgl. z. B. Idee usw. IV, 153, 155; Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, VI, 342 f.

[8] Vgl. hierzu auch das oben S. 109 f. Gesagte.

serer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll[9]." Bei Menschen und ihrem „Spiele im Großen" darf eine vernünftige eigene Ansicht nicht vorausgesetzt werden[10]. Die Kürze der menschlichen Lebenszeit, dieses oft und leidenschaftlich beklagte Übel, ist eine höchst erfreuliche Einrichtung. Einmal deshalb, weil bloß eine kindische Urteilskraft die „Verlängerung eines mit lauter Mühseligkeiten beständig ringenden Spieles" wünschen kann. Sodann aber auch, weil angesichts des Treibens der Menschen man vernünftigerweise glauben muß, daß „wenn die Menschen in eine Lebensdauer von 800 und mehr Jahren hinaussehen könnten, der Vater vor seinem Sohne, ein Bruder vor dem anderen kaum seines Lebens mehr sicher sein würde, und daß die Laster eines so lange lebenden Menschengeschlechts zu einer Höhe steigen müßten, wodurch sie keines besseren Schicksals würdig sein würden, als in einer allgemeinen Überschwemmung von der Erde vertilgt zu werden[11].

Eine Theodizee, die auf den Eindruck des geschichtlichen Einzelgeschehens sich stützen wollte, würde unfehlbar mißlingen. Der Philosoph muß daher forschen, „ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gang menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei"[12]. Der Glaube, daß eine solche „Naturabsicht" vorhanden ist, wird durch schwerwiegende Gründe unterstützt. Man müßte andernfalls Zweckmäßigkeit der Naturanstalt in Teilen und doch Zwecklosigkeit im Ganzen annehmen[13]. Man müßte

---

[9] Idee usw. IV, 143 f.
[10] Ebenda, 144.
[11] Mutmaßlicher Anfang usw. IV, 328.
[12] Idee usw. IV, 144.
[13] Ebenda, 151.

die uns verliehenen Naturanlagen größtenteils als sinnlos und vergeblich ansehen, was „die Natur, deren Weisheit in Beurteilung aller übrigen Anstalten sonst zum Grundsatze dienen muß, am Menschen allein eines kindischen Spiels verdächtig machen würde“[14].

Die Mangelhaftigkeit des Einzelnen wird nach dem alten Theodizeerezept gerechtfertigt durch ihre funktionelle Bedeutung für das Ganze.

Dies kann auf zweierlei Weise nachgewiesen werden.

Man faßt eine große Zahl von Einzelbeobachtungen zusammen und versucht, auf Grund möglichst weit ausgedehnter Induktionsreihen zu zeigen, daß vieles von dem, „was an einzelnen Subjekten verwickelt und regellos in die Augen fällt“, im Ganzen dennoch von gewissen langsam, aber stetig wirkenden Entwicklungsgesetzen beherrscht wird[15]. Hier war ein verheißungsvoller, leider von Kant nicht fortgebildeter Ansatz, die scheinbare Willkür des historischen Einzelverlaufes mit Hilfe der statistischen Kausalität zu widerlegen, ein Verfahren, das „bei energischer weiterer Verfolgung auf die Aufstellung der größten Massenerscheinungen, auf die Kulturzeitalter, geführt haben würde“[16].

Näher lag Kant die andere Methode, deduktiv von gewissen einfachen Prämissen aus den wahrscheinlichen Gang der Geschichte zu skizzieren. Folgende Grundannahmen bildeten das Fundament: „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln“ und „Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum voll-

---

[14] Idee usw., 145.
[15] Ebenda, 143.
[16] Lamprecht, a. a. O., S. 184.

ständig entwickeln“[17]. Aus diesen teleologischen Erwägungen heraus erklärt sich, warum des Einzelleben soviel Unvollkommenes und Widersinniges enthält. Die Natur bedarf „einer vielleicht unabsehlichen Reihe von Zeugungen, deren eine der anderen ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unsrer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwicklung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist“[18].

Entscheidend ist also das Bild, welches die Entwicklung der Gattung bietet, ob es als ein Fortschreiten sich darstellt, oder als ewiges Beharren oder gar als eine unaufhaltsame Verschlechterung. Hier ist der Angelpunkt der Kantischen Theodizee: die Verbindung seiner pessimistischen Grundstimmung mit evolutionistischem Optimismus[19]. Den Fortschritt der Menschheit hat Kant mit Entschiedenheit bejaht. Er nahm an, daß, „da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken, in Ansehung der Kultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und daß dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde“[20]. Die „terroristische Vorstellungsart der Menschengeschichte“, daß im menschlichen Geschlecht ein beständig fortwährender Verfall ins Ärgere stattfinde, empfand er als „der Moralität eines weisen Welturhebers und Regierers zuwider“[21] und bekämpfte sie noch in den Werken seines höchsten

---

[17] Idee usw. IV, 144.

[18] Ebenda 145.

[19] Hartmanns Bezeichnung „eudämonologischer Pessimismus“ (Kant als Vater des modernen Pessimismus, in Zur Begründung und Geschichte des Pessimismus, 2. Aufl., S. 104 f.) ist wohl zu eng; die Verbindung der beiden Elemente selbst hat Hartmann richtig gesehen.

[20] Über den Gemeinspruch usw. VI, 342.

[21] Ebenda.

Alters[22]. Ebenso energisch verwarf er die Lehre eines ewigen Stillstandes („Hypothese des Abderitismus"), nach welcher „das ganze Spiel unsrer Gattung mit sich selbst auf diesem Glob als ein bloßes Possenspiel angesehen werden müßte, was ihr keinen größeren Wert in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als den die anderen Tiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand"[23].

Wenn die Bestimmung des Menschengeschlechts im Ganzen als „unaufhörliches Fortschreiten" formuliert wird[24], so ist damit zugleich ausgesprochen, daß eine absolute Vollendung dieser Entwicklung nicht erreicht werden kann. „Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden[25]." Die Vorstellung jener Vollendung ist aber keineswegs ein leeres Phantom, sondern „eine bloße, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir, der Absicht der Vorsehung gemäß, unsre Bestrebungen zu richten haben"[26]. Nur die Annäherung an diese Idee ist uns von der Natur auferlegt[27].

Es bleibt die Frage, in welcher Richtung dieses Fortschreiten sich bewegt, worin das ideale Ziel der Entwicklung besteht. Eines ist dabei für Kant unumstößlich gewiß: Glückseligkeit des Menschen ist jedenfalls nicht die oberste Absicht der Natur. Es scheint ihr „darum gar nicht zu tun gewesen zu sein, daß er wohl lebe; sondern daß er sich so weit hervorarbeite, um sich durch sein Verhalten des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen"[28].

---

[22] Vgl. Streit der Fakultäten, Ak.-Ausg. VII, 79 ff.
[23] Ebenda, S. 82.
[24] Rezension von Herders Ideen IV, 191.
[25] Idee usw. IV, 149.
[26] Rezension von Herders Ideen IV, 191.
[27] Idee usw. IV, 149.
[28] Ebenda, 146.

Kant haßt das „Schattenbild des goldenen Zeitalters", dessen Inhalt nichts anderes ist als „der reine Genuß eines sorgenfreien, in Faulheit verträumten oder mit kindischem Spiel vertändeltem Lebens"[29]. An Herder, der in diesen Dingen so völlig anders dachte, richtet er die spöttische Frage, ob, wenn die glücklichen Bewohner von Otaheite niemals durch die Kulturvölker aus ihrer ruhigen Indolenz aufgestört worden wären, man eine befriedigende Antwort geben könnte, warum sie denn gar existierten, und ob es nicht ebenso gut gewesen wäre, daß diese Insel mit glücklichen Schafen und Rindern, als im bloßen Genusse glücklichen Menschen besetzt gewesen wäre[30]. Nicht auf dieses „Schattenbild der Glückseligkeit", sondern auf „immer fortgehende und wachsende Tätigkeit und Kultur"[31] kommt es an. Was aber ist das eigentliche Ziel der Kultur selbst? Seine persönliche Meinung faßt Kant in dem Satze zusammen: „Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich — und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich — vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann[32]."

Dauernde Glückseligkeit, ein „arkadisches Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe", würde nicht nur jede Fortentwicklung der Kultur, sondern die Entstehung von Kultur überhaupt unmöglich gemacht haben: „die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat"[33]. Um den Men-

---

[29] Mutmaßlicher Anfang usw. IV, 328.
[30] Rezension von Herders Ideen IV, 190.
[31] Ebenda.
[32] Idee usw. IV, 153.
[33] Ebenda, 147.

schen zu rastloser Tätigkeit aufzustacheln, bedarf es jenes Heeres von Mühseligkeiten und Plagen aller Art, die ihn heimsuchen und den Hang zur Faulheit zu überwinden zwingen, bedarf es des Krieges und seiner unermüdlichen Erreger Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, bedarf es, kurz gesagt, jener „ungeselligen Geselligkeit", mittels deren die Natur die Entwicklung all ihrer Anlagen zustande bringt, insofern der Antagonismus der individuellen Kräfte am Ende doch die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird[34]. Nunmehr zeigt sich, daß — ganz, wie die Theodizee es fordert — die Übel, über welche der Einzelne klagt, der Gattung zum Heile gereichen. „Dank sei also der Natur für die Unverträgsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht .... Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes, woraus so viele Übel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwicklung der Naturanlagen antreiben, verraten also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischerweise verderbt habe[35]." Die Theodizee der Geschichte ist gelungen, der Sinn der historischen Gesamtentwicklung nachgewiesen und durch ihn die Bedeutung des Einzelgeschehens erleuchtet. Als Endergebnis umfassender Geschichtsbetrachtung bleibt:

---

[34] Idee usw. 146 f. und öfters, insbesondere auch noch: Anthropologie in pragmat. Hinsicht, Ak.-Ausgabe VII, 267; 321 f. Über den Krieg speziell: Mutmaßlicher Anfang usw. IV, 327

[35] Idee usw. IV, 147 f.

„Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechtern zum Besseren allmählich entwickelt; zu welchem Fortschritt denn ein jeder an seinem Teile, soviel in seinen Kräften steht, beizutragen, durch die Natur selbst berufen ist[36]."

Die Überzeugung Kants, daß ihm geglückt sei, den geschichtlichen Werdeprozeß im Sinne der Theodizee befriedigend zu konstruieren, wird der kritische Betrachter schwerlich teilen. Auch wenn man die Frage nach der prinzipiellen Berechtigung seines Standpunkts und Verfahrens ganz außer Betracht läßt, bleiben als wichtigste Argumente gegen Kants Ergebnisse folgende Erwägungen, die seiner eigenen Lehre entnommen sind.

Die Theodizee unternimmt es, die moralischen Eigenschaften des weltlenkenden Wesens zu verteidigen. Aber gerade diese Eigenschaften sind es, welche der Kantischen „Natur" oder „Vorsehung" fehlen. Diese Macht, welche durch Vermittlung von Faulheit, Feigheit und Falschheit ihr Spiel mit den Menschen treibt und das ganze Heer der Laster und schlimmen Leidenschaften in ihrem Dienst entfesselt, handelt keineswegs vom sittlichen, sondern von einem übermoralischen Standpunkt aus und steht, ganz wie ein modernes Schlagwort es ausdrückt, „jenseits von Gut und Böse". Attribute wie „weise", „wohltätig" und ähnliche Bezeichnungen, die Kant ihr gelegentlich beilegt, passen auf sie jedenfalls nicht in dem Sinne, den unsre menschliche Sprache mit diesen Worten zu verbinden pflegt[37].

[36] Mutmaßlicher Anfang usw. IV, 329. — Mit Recht weist Fester (Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, S. 85 f.) darauf hin, daß man von diesem optimistischen Gebäude nur „das Dach entfernen" (die Berechtigung des teleologischen Prinzips bestreiten) darf, um den „nackten Pessimismus" des zweiten Rousseauschen Diskurses darunter zu finden.

[37] Medicus, a. a. O., S. 190. Man kann daher in der Tat nicht sagen, daß Kant eine „moralisierende" Art der Geschichtsbetrachtung

Der Sinn der Geschichte wird gerettet auf Kosten der menschlichen Freiheit, wodurch entgegen der Grundabsicht aller Theodizee der Weltschöpfer alleiniger Urheber alles Bösen ist und bleibt. Die Lehre, daß nach dem Willen der Natur „der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat“[38], steht zu den Grundvoraussetzungen der Kantischen Geschichtsphilosophie in einem unlösbaren, von Kant selbst wohl nicht bemerkten Widerspruch[39]. Denn er selbst betont an anderen Stellen ausdrücklich, daß die Kulturtätigkeit dem Menschen „abgedrungen“ wird[40]. Der geschichtliche Fortschritt hängt nicht davon ab, „was wir tun (z. B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben) und nach welcher Methode wir verfahren sollen .... sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns tun wird, um uns in ein Gleis zu nötigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchste Weisheit zur Vollendung dieses Zwecks erfordert wird), von der Vorsehung allein können wir einen Erfolg erwarten, der

einführen wolle; viel eher ist richtig, daß „dem moralischen Urteil ein historisches entgegentritt, welches mit diesem nicht das geringste gemein hat“ (Lamprecht, a. a. O., S. 183).

[38] Idee usw. IV, 145.

[39] Medicus, a. a. O., S. 183. Daselbst, S. 185—206, auch die Darstellung jener völlig andersartigen geschichtsphilosophischen Gedankenreihe Kants, welche in gewissen Abschnitten der Kritik der Urteilskraft ihren Höhepunkt erreicht und die Annäherung an die Idee der Freiheit zum Thema der Geschichte macht. Für unsere Darstellung kommt nur in Betracht, was Schiller vor 1791 kennen lernte. Den Unterschied zwischen den Aufsätzen „Idee zu einer Geschichte usw.“ und „Mutmaßlicher Anfang“ usw. (den Medicus wohl etwas übertreibt) scheint Schiller nicht erkannt zu haben.

[40] Idee usw. IV, 151.

aufs Ganze und von da auf die Teile geht, da im Gegenteil die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Teilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehen bleiben, und aufs Ganze, als ein solches, welches für sie zu groß ist, zwar ihre Jdeen, aber nicht ihren Einfluß erstrecken können; vornehmlich da sie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, sich aus eigenem freiem Vorsatz schwerlich dazu vereinigen würden“[41].

Aus diesen und ähnlichen Sätzen ergibt sich, daß, welchen Sinn die Weltgeschichte als Ganzes auch haben sollte, er für die Menschen jedenfalls illusorisch ist. Individuen und Völker sind Mittel, nicht Zweck; durch sie, nicht für sie verwirklicht sich die Absicht der Natur. Die Vorsehung treibt mit uns ihr Spiel, dessen wahrer Gehalt im Grunde für uns gleichgültig und jedenfalls völlig unerforschlich ist. Auch der Fortschrittsgedanke bringt keine eigentliche Aufklärung. Was soll schließlich dieser ungeheure Aufwand von Anstrengung und Qual, diese „rätselhafte“ und „befremdende“ Einrichtung, daß „die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können“[42]? „Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen, und an

[41] Über den Gemeinspruch usw. VI, 343 f.
[42] Idee usw. IV, 146.

derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde[43]." Für jeden unbefangenen Beurteiler ist es klar, daß durch solche Gedankengänge nicht der Sinn der Geschichte, sondern vielmehr der Verzicht auf die Ergründung eines Sinnes in ein System gebracht und die Theodizee gerade durch die Mittel vereitelt wird, welchen sie ihren höchsten Triumph zu verdanken meint.

IV. Die Theodizee.

1. Gott und Natur.

Es wurde zum voraus erwähnt, daß Schillers energischer Versuch, den Widerstreit der beiden Grundrichtungen seines Wesens durch konsequente Ausschaltung der pessimistischen Gedankenreihen zu beseitigen, nicht in allen Punkten gelang. Gerade der Gottesbegriff weist noch jenes charakteristische Nebeneinander widersprechender Züge auf.

Die Kritik der christlichen Gottesvorstellung in den „Göttern Griechenlands" mutet an wie eine Punkt für Punkt durchgeführte Widerlegung der Freundschafts-Ode und der „Theosophie". Während Julius überall in der Natur seinen Gott fand, heißt es jetzt:

> Nennt der meinige sich dem Verstande?
> Birgt ihn etwa der Gewölbe Zelt?
> Mühsam späh' ich im Ideenlande,
> Fruchtlos in der Sinnenwelt.[1]

Die Freundschafts-Ode lehrte, daß der große Weltenmeister, sein freundloses Alleinsein als Mangel fühlend, Geister schuf als selige Spiegel seiner Seligkeit. Es kann zu dieser Auffassung keinen schärferen Gegensatz geben als die Verse:

---

[43] Idee usw. 143.

[1] Götter Griechenlands, B.-A. I, 371.

Freundlos, ohne Bruder, ohne Gleichen,
Keiner Göttin, keiner Ird'schen Sohn,
Herrscht ein andrer in des Äthers Reichen
Auf Saturnus umgestürztem Thron.
Selig, eh sich Wesen um ihn freuten,
Selig im entvölkerten Gefild,
Sieht er in dem langen Strom der Zeiten
Ewig nur — sein eignes Bild.[2]

Gott erscheint als „heiliger Barbar", der finster nach der Geister schrecklichen Gesetzen die zarten weibgeborenen Wesen richtet[3]. Wir erinnern uns, daß die Schlußstrophen der „Freigeisterei der Leidenschaft" ähnliche Wendungen enthielten. Während jedoch dort die Vermutung offen blieb, daß nur Menschenwahn den „sanftmütigsten der fühlenden Dämonen" zum „Nero", zum „Wüterich" verzerre, dienen diese Züge jetzt ohne Vorbehalt zur unmittelbaren Charakteristik Gottes.

Daneben aber finden sich Stellen genug, wo das höchste Wesen mit den lichten Farben der optimistischen Jugendphilosophie gemalt wird. Dann ist die Rede von dem „großen Künstler", von

. . . dem prangenden, dem heitern Geist,
Der die Notwendigkeit mit Grazie umzogen,
Der seinen Äther, seinen Sternenbogen
Mit Anmut uns bedienen heißt,
Der, wo er schreckt, noch durch Erhabenheit entzücket
Und zum Verheeren selbst sich schmücket.[4]

Er ist Urheber der Natur und findet seinen höchsten Zweck darin, „Vergnügen auszuspenden und Glückliche zu machen"[5]. Als weiser und liebevoller Lenker der Menschengeschicke erscheint er an zahlreichen Stellen von Schillers geschichtsphilosophischen Betrachtungen.

---

[2] Götter Griechenlands, B.-A. I, S. 372.
[3] Ebenda, S. 371.
[4] Die Künstler, V. 329 f. (I, 186).
[5] Über den Grund des Vergnügens an trag. Gegenständen XI, 139.

Zuweilen endlich wird auch jetzt noch der Standpunkt vertreten, welcher für die skeptische Epoche charakteristisch war: daß Gottes Eigenschaften nur Spiegelung der menschlichen, die Götter „Wunschwesen" seien. „In seinen Göttern malt sich der Mensch[6]."

Der Mensch erbebte vor dem Unbekannten,
Er liebte seinen Widerschein.[7]

Im Zusammenhang der Welterklärung verwertet Schiller den Gottesbegriff verhältnismäßig selten. Das Weltgeschehen in seinem ganzen, auch die menschliche Entwicklung mitumfassenden Umfang erscheint als ein Werk der „Natur". Mit diesem Worte wird nunmehr das beherrschende, überindividuelle Sein bezeichnet. Schillers Ansichten über die Anwendbarkeit teleologischer Prinzipien auf den Naturprozeß sind schwankend. Bald bestreitet er die objektive Realität der Zwecke und läßt innerhalb der Natur nur kausale Notwendigkeit, nur gesetzmäßige Verknüpfung von Ursache und Wirkung gelten[8], bald vertritt er die Anschauung, daß die Natur nach Absichten wirke und alle Dinge, von den unorganischen Gebilden bis zum Menschen, dabei als Werkzeuge benütze. Dabei muß betont werden, daß Schiller (so sehr auch seine Terminologie mit ihren personifizierenden Wendungen irreführend ist) die Natur nicht als „vernünftiges Wesen", sondern als unbewußte Zweckmäßigkeit auffaßt[9] und damit einen Gedanken vorwegnimmt, welcher erst in neuester Zeit in seiner ganzen Tragweite erfaßt und als systematisches Prinzip verwertet worden ist.

Auch der Mensch ist nichts anderes als ein blindes und, streng genommen, willenloses Werkzeug in der Hand

[6] Über das Studium der Univ.-Geschichte XIII, 10.

[7] Die Künstler, V. 214 f.

[8] Geisterseher, B. A. VI, 547/548, 559. Vgl. auch Götter Griechenlands, V. 105 f.

[9] Geisterseher, B. A. VI, 547 Z. 10 v. u., 561 („fühllose Notwendigkeit").

jener unsichtbaren Macht. Er ist „kein Mitwisser des Zwecks, den die Natur durch ihn ausführt“[10]. Mit Hilfe des Gedankens seiner Frühzeit, daß durch ein „schönes, weises Gesetz“ die Glückseligkeit des Einzelnen mit der Vollkommenheit des Ganzen unzertrennlich verknüpft sei, begründet Schiller nunmehr die Kantische Ansicht, daß der Mensch, gerade indem er nur seinen individuellen Zwecken zu leben wähnt, diejenigen der Natur verwirklicht. „Möchte er immerhin von keinem Prinzipium wissen, als dem, wodurch er in seiner kleinen Welt sich regiert, mochte er sogar im lieblichen selbstgefälligen Wahn die Verhältnisse dieser seinen kleinen Welt der großen Natur als Gesetze unterlegen — dadurch, daß er seiner Struktur dient, sind ihre Zwecke mit ihm gesichert[11].“ Keine Vorstellung findet Schiller schöner und hinreißender, „als daß alle Teile des großen Ganzen nur dadurch den Zweck der Natur befördern, daß sie ihrem eigenen getreu bleiben, daß sie nicht zu der Harmonie beitragen wollen dürfen, sondern daß sie es müssen“[12]. So weit war er damals noch davon entfernt, die „Freiheit“ in das Zentrum seiner Gedankenwelt zu stellen. Die Grundstimmung, welche aus dieser Art der Weltbetrachtung hervorgeht, läßt sich nicht tiefer und ergreifender ausdrücken, als es der Prinz im Geisterseher tut: „Das, was Sie den Zweck meines Daseins nennen, geht mich jetzt nichts mehr an. Ich kann mich ihm nicht entziehen, ich kann ihm nicht nachhelfen: ich weiß aber und glaube fest, daß ich einen solchen Zweck erfüllen muß und erfülle. Ich bin einem Boten gleich, der einen versiegelten Brief an den Ort seiner Bestimmung trägt. Was er enthält, kann ihm einerlei sein — er hat nichts als seinen Botenlohn dabei zu verdienen[13].“

[10] Ebenda, 549/550.
[11] Ebenda, 550.
[12] Ebenda.
[13] Ebenda II, 321.

Man erkennt überall in diesem ganzen Gedankengang die Anregungen der geschichtsphilosophischen Aufsätze Kants. Konsequenter noch als Kant hat Schiller theologisierende Wendungen vermieden. Eine Theodizee im alten Sinn, als Rechtfertigung Gottes gibt es von diesem Standpunkt aus nicht mehr. Vielmehr handelt es sich jetzt um eine Theodizee der Welt und der Notwendigkeit, die das Weltall beherrscht[14]. Mit größter Strenge und Klarheit erfaßt Schiller diese Aufgabe, obwohl seine pessimistische Grundstimmung immer wieder hervorbrechen will[15]. Die reale Welt muß sich als ein geschlossenes und vollkommenes Ganze ohne Heranziehung irgendwelcher übernatürlichen Instanzen dartun lassen. Es kommt darauf an, „jedes Detail und jedes einzelne Phänomen mit diesem Rückblick auf das große Ganze, dessen Teil es ist, zu denken oder was ebensoviel ist, mit philosophischem Geiste zu sehen. Wie holperigt und höckerigt mag unsre Erde von dem Gipfel des Gotthards aussehen, aber die Einwohner des Mondes sehen sie gewiß als eine glatte und schöne Kugel. Wer dieses Auge nun entweder nicht hat oder es nicht geübt hat, wird sich an kleinen Gebrechen stoßen und das schöne große Ganze wird für ihn verloren sein“[16].

---

[14] Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, S. 125.

[15] Ich zitiere einige Äußerungen seiner Depression nach den Briefen aus jener Zeit: „Ich könnte des Lebens müde sein, wenn es der Mühe verlohnte zu sterben“ (Jonas I, 99); „der schwarze Genius meiner Hypochondrie“ (I, 327); „in dieser hypochondrischen Verfinsterung“ (I, 412); „eine philosophische Hypochondrie verzehrt meine Seele, alle ihre Blüten drohen abzufallen“ (II, 5); „die Zerstörung . . ., welche Hypochondrie, Überspannung, Eigensinn der Vorstellung, Schicksal meinetwegen in dem Innern meines Geists und Herzens angerichtet haben“ (II, 9); „ich kann keinen Moment sagen, daß ich glücklich bin, daß ich mich meines Lebens freue“ (II, 104); „hypochondrische Dispositionen, die mir die schönsten Stunden meines Lebens vergällen“ (II, 192); „du glaubst nicht, wieviel Misanthropie sich in meine Denkart gemischt hat“(II, 250) usw.

[16] Aus Caroline v. Beulwitz, 29. Nov. 1788 (Jonas II, 162).

2. Die Begründung der Moral.

In seiner Jugend war Schiller von der Moralphilosophie der schottischen und Wolffischen Schule abhängig; als reifer Mann bekannte er sich zu den ethischen Grundsätzen Kants. Zwischen diese beiden Epochen fällt die schmale Spanne Zeit, in welcher er nach seinem eigenen Zeugnis eine selbständige Begründung der Moral versuchte. Diese Gedankengänge enthielten zugleich seine damalige Antwort auf einige Hauptschwierigkeiten des Theodizee-Problems. Im Gegensatz zu den enthusiastischen Konzeptionen der „Theosophie" ging er nunmehr von der „nie genug zu beherzigenden Erfahrung" aus, daß man „sich in moralischen Dingen nie ohne Gefahr von dem praktischen natürlichen Gefühl entfernt, um sich zu allgemeinen Abstraktionen zu erheben, daß sich der Mensch weit sicherer den Eingebungen seines Herzens oder dem schon gegenwärtigen und individuellen Gefühle von Recht und Unrecht vertraut, als der gefährlichen Leitung universeller Vernunftideen, die er sich künstlich erschaffen hat; denn nichts führt zum Guten, was nicht natürlich ist"[17].

Von dieser Grundüberzeugung aus gelangte Schiller zu einer ethischen Theorie, welche man bei Anwendung moderner Terminologie den „energistischen" Moralsystemen einreihen würde. Schiller war auf sie insbesondere der umfassenden und gründlichen Beweisführung wegen stolz. Dem belesenen Körner gegenüber betonte er ausdrücklich, daß er „alles aus sich selbst habe spinnen müssen"[18].

Keime der neuen Anschauungen sind freilich in gewissen Wendungen aus seiner Jugendphilosophie deutlich erkennbar. Schon die Räubervorrede betonte, die Moralität halte gleichen Gang mit den Kräften. Daß die Vollkommenheit des

[17] Briefe über Don Carlos, elfter Brief XVI, 92.
[18] An Körner, 9. März 1789 (Jonas II, 248).

Menschen in der höchstmöglichsten Tätigkeit seiner Kräfte und ihrer wechselseitigen Unterordnung bestehe, hob als einen „Elementarsatz“ die Dissertation hervor[19]. Aber erst jetzt wurden diese Gedanken in ihrer ganzen Tragweite durchschaut und der intellektualistischen Beschränkung, wonach die „Betrachtung des Weltplans“ als einzige, zur Vollkommenheit führende „Übung der Kräfte“ galt, entkleidet[20].

a) Das Wesen des Sittlichen.

Die Bedeutung eines jeden der Naturgesetzmäßigkeit unterworfenen Wesens richtet sich nach der Menge seiner Wirkungen[21]. (Es wäre verkehrt zu sagen, nach der „Wichtigkeit“ seiner Wirkungen, denn wichtig nennen wir nach Schillers Ansicht eine Wirkung nur deshalb, weil sie eine große Menge weiterer Wirkungen nach sich zieht.) Auch für den Menschen gibt es keinen anderen Maßstab. Er hat keinen andern Wert als seine Wirkungen. Der wirkungsreichere Mensch, genauer gesagt, der Mensch, „in welchem der Grund mehrerer Wirkungen enthalten ist“, ist der vortrefflichere.

Danach könnte es scheinen, als richte sich der sittliche Wert einer Handlung nach ihrem äußeren Erfolg oder wohl gar nach der Summe aller sich an sie knüpfenden äußeren Erfolge. Diese Auslegung wehrt Schiller als ein grobes Mißverständnis ab.

Es ist überhaupt unzulässig, von einem Komplex von Wirkungen wie von einem objektiv zusammengehörigen Ganzen zu sprechen. Das Herausgreifen und Zusammenordnen einer gewissen Anzahl von Ereignissen ist eine Operation des Verstandes. In der Wirklichkeit existieren solche

---

[19] XI, 43.

[20] Vielleicht unter dem Einfluß der Kritik des Körnerschen Raphael-Briefes; s. Überweg, a. a. O., S. 101.

[21] Vgl. zum folgenden: Geisterseher B. A. VI, 550—555.

Gruppen nicht. Nur die nächstfolgende Wirkung gehört der nächstvorhergegangenen Ursache. „Der Feuerfunke, der in ein Pulvermagazin fällt, einen Turm in die Luft sprengt und hundert Häuser verschüttet, hat darum doch nur ein einziges Körnchen gezündet.“ Für die moralische Zurechnung kommt also jedenfalls nur die nächste Wirkung in Betracht.

Worin besteht bei den menschlichen Willensakten die nächste, unmittelbarste Wirkung? Wo ist der Einschnitt zu machen, bei dem die entfernteren, moralisch indifferenten Folgen anfangen? Genaue Betrachtung lehrt, daß schon die Handlung selbst, das erste äußere Sichtbarwerden der Willensregung, nicht mehr ein im strengsten Sinne unmittelbarer Effekt des Willensentschlusses ist. Zwischen jedes äußere Geschehen und seine innere Ursache, den Willen, schiebt sich eine Reihe gleichgültiger Zwischenursachen, „wenn es auch nichts als Muskularbewegung wäre“.

Unmittelbare Wirkung des Willens sind also nur die von ihm erweckten inneren Tätigkeiten, jene Vorstellungs- und Wahlakte, welche zwar unter gewissen Bedingungen zu äußeren Handlungen führen, aber in eben dem Augenblick abgeschlossen sind, wo die äußere Handlung beginnt. Diese „inneren Handlungen oder Tätigkeiten des denkenden Wesens, welche äußeren Handlungen korrespondieren“ nennt Schiller Motive. Sie allein entscheiden über den moralischen Wert einer Tat. Der Eintritt des beabsichtigten äußeren Erfolges macht die Handlung nicht zu einer guten, sondern lediglich zu einer gelungenen guten Handlung. Moralität ist eine rein innerliche Angelegenheit, eine Beziehung, die „nur innerhalb der Seele, außer ihr nie gedacht werden kann, so wie z. B. die Ehre eine Beziehung ist, die dem Menschen nur innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft zukommen kann“. „Schlimm oder Gut .... sind Prädikate, die eine Handlung erst in der Seele erlangt .... Lassen

wir also zwischen die äußere Welt und das denkende Wesen eine Scheidewand fallen, se erscheint uns die nämliche Handlung außerhalb derselben gleichgültig, innerhalb derselben nennen wir sie schlimm oder gut."

Hängt die sittliche Qualität eines Menschen von seinen Motiven ab, so bedarf es eines Kriteriums, wonach die Motive selbst zu bewerten sind. Das Kriterium muß, da Moralität eine interne Angelegenheit der Seele ist, aus der Seele selbst, aus ihrem innersten Lebensprinzip genommen sein. Dieses innerste Prinzip ist der Drang nach Leben, Kraftentfaltung, Betätigung. Kein Mensch ist ohne dieses Streben denkbar; es ist gleichsam der unmittelbare Ausdruck des Daseins selbst und offenbart sich als „der inwohnende Trieb, alle seine Kräfte zum Wirken zu bringen oder, was ebensoviel sagt, zur höchsten Kundmachung seiner Existenz zu gelangen". In diesen Zustand setzen wir die Vollkommenheit des moralischen Wesens, so wie wir eine Uhr vollkommen nennen, wenn alle Teile, woraus der Künstler sie zusammensetzte, der Wirkung entsprechen, um derentwillen er sie zusammensetzte, wie wir ein musikalisches Instrument vollkommen nennen, wenn alle Teile desselben an seiner höchsten Wirkung den höchsten Anteil nehmen, dessen sie fähig und um dessentwillen sie vereinigt sind. Was die Vollkommenheit, d. h. die allseitige und harmonische Kraftentfaltung fördert, ist moralisch gut, was sie hindert, moralisch böse. Mit anderen Worten: da die vollständigste Tätigkeit aller Kräfte die eigentliche Bestimmung des Menschen ist, „so ist eine gute Handlung, wobei mehr Kräfte tätig waren". Oder, auf die Kürze einer Formel reduziert: „Die Moralität eines Menschen ist in dem Mehr oder Weniger seiner inneren Tätigkeit enthalten."

Dieses Endergebnis der ethischen Reflexionen Schillers ist auf den ersten Blick unvereinbar mit ihrem Ausgangs-

punkt. Die äußeren Folgen einer Tat sollen „für ihren Wert höchst gleichgültig sein". Anfangs aber wurde behauptet, daß der Wert des Menschen nur in der Menge seiner Wirkungen, also „der ganze Zweck seines Daseins dennoch nur in seinen Folgen nach außen liege".

Der Widerspruch zwischen diesen Sätzen ist nur scheinbar.

Der Zustand der höchsten inneren Wirksamkeit seiner Kräfte ist zweifellos derselbe, in welchem der Mensch auch die Ursache der meisten Wirkungen außer sich sein kann. Der innerlich aktivste, d. h. der sittlichste Mensch ist zugleich der wirkungsreichste, insofern er den Grund der meisten äußeren Wirkungen in sich enthält. Zu welchen konkreten Wirkungen die Natur den Einzelnen bestimmt hat und auf welche Weise sie sich realisieren, das wissen wir in den seltensten Fällen, und es geht uns im Grunde genommen gar nichts an. Es war, wie bereits hervorgehoben wurde[22], Schillers Grundüberzeugung, daß die unbewußte Zweckmäßigkeit des Naturprozesses uns bestimmt, ohne daß wir sie durchschauen. Es wäre also voreilig und vermessen, zu behaupten, daß sittliches Handeln irgendwo in der Welt ohne die angemessenen Folgen geblieben wäre oder bleiben könnte[23]. Unsre beschränkte Einsicht vermag weder die Feinheit noch die Weite des Weltzusammenhangs zu fassen. Wenn man sich an die grobe Außenseite der Dinge hält, so scheint es oft, als ob das Unmoralische wirkungsreicher als das Moralische sei. Aber ebensogut könnte man den Stümper, der vor einer rohen Menge in gefüllten Sälen spielt, für wirkungsreicher halten als den Künstler, der einen kleinen Kreis fühlender Menschen und geistreicher Kenner bezaubert und vielleicht Empfindungen oder Taten von unermeßlicher Tragweite auslöst. Der Ein-

[22] Vgl. oben S. 206 f.

[23] Vgl. hier und zum folgenden: Geisterseher B. A. VI, 559—561.

wand, daß einem vortrefflichen Menschen gelegentlich auch jener kleine Kreis, daß ihm jede Möglichkeit zu wirken fehlen könne, ist nicht stichhaltig. „Kein moralisches Wesen ist in einer Wüste; wo es lebet und webet, berührt es ein umgrenzendes All. Die Wirkung, die es leistet, wär' es auch nur diese einzige, wissen wir, konnte nur dieses Wesen und kein anderes leisten, und es konnte diese Wirkung nur vermöge seiner ganzen Beschaffenheit leisten . . . War jener erste Brutus zwanzig Jahre unnützlich, weil er zwanzig Jahre den Blödsinnigen spielte? Seine erste Tat war die Gründung einer Republik, die noch jetzt als die größte Erscheinung in der Weltgeschichte dasteht. Und so wäre es denkbar, daß meine Notwendigkeit oder Ihre Vorsehung einen Menschen ein ganzes Menschenalter lang schweigend einer Tat zubereitet hätte, die sie erst in seiner letzten Stunde abfordert." Die Wirkung eines Menschen ist keineswegs mit seinem Dasein abgeschlossen. Unendlich verwickelt und auf weite Zeiträume verteilt sind die Verknüpfungen der Natur. Nur gelegentlich gibt sie uns gleichsam einen Wink, aus dem wir erkennen, wie unergründlich weise sie die moralischen Erscheinungen zu verwerten und in ihrer ganzen Fruchtbarkeit zu entfalten weiß. „Wie oft tut die Mäßigkeit eines Vaters, der längst nicht mehr ist, an einem genievollen Sohne Wunder, wie oft ward ein ganzes Leben vielleicht nur gelebt, um eine Grabschrift zu verdienen, die in die Seele eines späten Nachkömmlings einen Feuerstrahl werfen soll! — Weil vor Jahrhunderten ein verscheuchter Vogel auf seinem Fluge einige Samenkörner da niederfallen ließ, blüht für ein landendes Volk auf einem wüsten Eiland eine Ernte — und ein moralischer Keim ging in einem so fruchtbaren Erdreich verloren?"

Moralität ist also, von innen betrachtet, intensivste, von außen angesehen, folgenreichste Tätigkeit. Die Sätze, daß Sittlichkeit eine interne Angelegenheit der Seele und

daß der wirkungsreichste Mensch zugleich der vortrefflichste sei, stehen in keinem Widerspruch. Jene Disharmonie zwischen den Anforderungen des moralischen Gefühls und dem tatsächlichen Verlauf des Lebens, auf welche das Theodizee-Problem hinweist, ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden. Die immanente Vernünftigkeit des Weltgeschehens bringt zwischen dem Kräftemaß des Einzelnen, seinen sittlichen Qualitäten und dem äußeren Erfolg seiner Betätigung die vollkommenste Übereinstimmung hervor.

b) Das moralische Übel.

Aus dem Satze, daß Sittlichkeit nichts anderes ist als intensivste Kraftentfaltung, ergibt sich ein überaus einfaches Verfahren, die Grade der Moralität zu bestimmen. Eine Handlung ist sittlich um so wertvoller, je mehr innere Kräfte bei ihrem Zustandekommen beteiligt sind. Andererseits entspricht der allmählichen Abnahme der Kraftintensität ein Sinken des moralischen Wertes. Vom Guten zum moralisch Minderwertigen und Bösen führt ein lückenloser Übergang. Es gibt, wie Schiller schon in seiner ersten Periode eingesehen hatte[24], nur graduelle, nicht essentielle Unterschiede auf dem Gebiete der Moral.

In diesem Zusammenhange greift er jetzt auf die Privationstheorie zurück, deren Herkunft und Bedeutung oben ausführlich dargestellt wurde[25]. Es ist anzunehmen, daß er trotz seiner Erklärung, er spinne alles aus sich selbst, die Grundzüge dieser Theorie aus philosophischen Schriften oder der mündlichen Unterweisung seiner Lehrer gekannt hat.

Da alle Realität als solche gut ist, macht nicht die Tätigkeit der Kräfte das Laster zum Laster, sondern ihre Untätigkeit[26]. Das Laster ist nichts Positives, sondern nur

[24] Vgl. oben S. 163 f.
[25] Vgl. oben S. 57 f.
[26] Hierzu und zum folgenden: Geisterseher, B. A. VI, 555—556.

Abwesenheit von Tugend „ein Begriff ohngefähr wie Schatten oder Stille“[27]. „So wenig also als man logisch-richtig sagen kann, es ist Leere, Stille, Finsternis vorhanden, so wenig gibt es ein Laster im Menschen und überhaupt in der ganzen moralischen Welt.“ „Wenn es also kein Laster im Menschen gibt, so ist alles, was in ihm tätig ist, Tugend, d. i. es ist gut, wie alles tönt, was nicht still ist, alles Licht hat, was nicht im Schatten steht.“ In schärfster Zuspitzung dieses Gedankenganges spricht Schiller den scheinbar paradoxen Satz aus: „Wenn wir eine schlimme Handlung von einem Menschen sehen, so ist diese Handlung gerade das einzige Gute, was wir in diesem Augenblick an ihm bemerken.“ Der Begriff Handlung darf hier nicht im Sinne von äußerer Tätigkeit genommen werden. Wir sahen, daß für die moralische Beurteilung gerade die innere Tätigkeit in Frage kommt, welche beim Eintritt des äußeren Erfolges schon abgeschlossen ist, jene Vorstellungs- und Willensakte, aus denen der Motivationsprozeß sich zusammensetzt. Darum ist es „unrichtig geredet, eine Handlung ihrer Motive wegen lasterhaft zu nennen .... Ihre Motive sind das einzige Gute, das sie hat, sie ist nur böse um derjenigen willen, die ihr mangeln“[28].

Nunmehr findet auch jene Bewunderung für glänzende Bösewichter und erhabene Verbrecher, die in Schillers Jugendwerken eine so große Rolle spielt[29], eine philosophische Rechtfertigung. Ein solches Gefühl scheint

[27] Wegen dieser Beispiele vgl. oben S. 57, 76 Anm. 95.

[28] Bemerkenswert ist eine Beweisführung nach rein eudämonistischen Prinzipien, die schon in der Ausgabe des Geistersehers von 1792 nicht mehr enthalten war (s. jetzt B. A. VI, 557, Z. 18 ff.). Schiller argumentiert hier folgendermaßen. Nur Genuß setzt moralische Wesen in Bewegung; also muß, was den Lasterhaften in Bewegung setzt (d. i. seine Motive) ihm Genuß gewähren. Nun aber vermag nur das Gute Genuß zu gewähren (vgl. unten das Kapitel „Tugend und Glückseligkeit“), also sind die Motive des Lasterhaften etwas Gutes.

[29] Vgl. oben S. 162 f.

sich mit dem sittlichen gebotenen Abscheu vor dem Laster schwer zu vertragen, und Schillers frühste Vermittlungsversuche waren nicht frei von Verlegenheit. Die neue Theorie des moralischen Übels löst den peinlichen Widerspruch. „Ich kann die Herzhaftigkeit, die List des Räubers bewundern, der mich bestiehlt, aber ihn selber nenne ich lasterhaft, weil ihm die ungleich schönere Eigenschaft der Gerechtigkeit mangelt .... Ich schreite mit Unwillen über ein Schlachtfeld hinweg, nicht weil so viele Leben hier verwesen — Pest und Erdbeben hätten noch mehr tun können, ohne mich gegen sich aufzubringen — auch nicht, weil ich die Kraft, die Kunst, den Heldenmut nicht vortrefflich fände, die diese Krieger zu Boden streckten — sondern weil mir dieser Anblick so viele tausend Menschen ins Gedächtnis bringt, denen die Menschlichkeit fehlte .... Dasselbe gilt von den Graden der Moralität. Eine sehr künstliche, sehr fein ersonnene, mit Mut ausgeführte Bosheit hat etwas Glänzendes an sich, das schwache Seelen oft zur Nachahmung reizt, weil man so viele große und schöne Kräfte in ihrer ganzen Fülle dabei wirksam findet. Und doch nennen wir diese Handlung schlimmer als eine ähnliche bei einem geringeren Maß von Geist, und strafen sie strenger, weil sie uns jenen Mangel der Gerechtigkeit in ihrer größeren Motivenreihe häufiger erkennen läßt[30].“

---

[30] Geisterseher, B. A. VI, 556—557. — Schiller hat sich, da hier ein tief persönlicher Zug seines Wesens in Frage kam, mit dem Problem der Bewunderungswürdigkeit des Bösen auch fernerhin beschäftigt. Er erklärte sie aus dem Ergötzen, das uns die Naturzweckmäßigkeit gewährt, solange uns ihr Widerspruch mit der moralischen nicht zum Bewußtsein kommt (Über den Grund des Vergnügens an trag. Gegenst. XI, 153). Zudem rechnen wir „dem konsequenten Bösewicht die Besiegung des moralischen Gefühls ... zu einer Art von Verdienst an, weil es von einer gewissen Stärke der Seele und einer großen Zweckmäßigkeit des Verstandes zeugt, sich durch keine moralische Regung in seinem Handeln irre machen zu lassen“ (Ebenda). Am tiefsten erfaßte er die Frage, als er die Divergenz der Urteile über ein und dieselbe Handlung auf den

Das Bedenkliche dieser ganzen Betrachtungsweise besteht darin, daß sie nur ein „Mehr oder Minder von Kräften", nur quantitative Unterschiede zwischen den Handlungen kennt. Ein Kriterium des spezifisch Moralischen vermag sie überhaupt nicht zu geben. Daraus entspringt die wunderliche Konsequenz, daß bei der Beurteilung der Moralität eines Menschen seine im engeren Sinne „moralischen" Eigenschaften gar keine entscheidende Rolle spielen. „Geben Sie einem Menschen die Eigenschaften des Verstandes, des Muts, der Tapferkeit usf. in einem vorzüglich hohen Grade, und lassen Sie ihm nur die einzige Eigenschaft, die wir gutes Herz nennen, mangeln — werden Sie ihn einem andern vorziehen, der jene Eigenschaften in einem niedrigeren Grade, dies letztere aber in seinem größten Umfang be-

prinzipiellen Unterschied der moralischen und ästhetischen Betrachtungsweise zurückführte und den Grund dieser merkwürdigen Abweichung des moralischen Urteils vom ästhetischen untersuchte. Entscheidend ist, daß wir bei der ästhetischen Beurteilung auf die Kraft, bei der moralischen auf die Gesetzmäßigkeit sehen. Kraftmangel ist etwas Verächtliches und jede Handlung, die uns darauf schließen läßt, ist es gleichfalls. „Jede feige und kriechende Tat ist uns widrig durch den Kraftmangel, den sie verrät; umgekehrt kann uns eine teuflische Tat, sobald sie nur Kraft verrät, ästhetisch gefallen" (Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst XII, 287; vgl. auch Über das Pathetische XI, 273). Die merkwürdige Stelle der Räuber-Vorrede, daß der große Bösewicht vielleicht keinen so weiten Weg zum großen Rechtschaffenen hat als der kleine, erscheint vertieft und begründet in einer Stelle des Aufsatzes Über das Pathetische: „Das ästhetische Urteil enthält hierin (indem es Kraft und Freiheit lieber auf Kosten der Gesetzmäßigkeit geäußert, als die Gesetzmäßigkeit auf Kosten der Kraft und Freiheit beobachtet sieht) mehr Wahres, als man gewöhnlich glaubt. Offenbar kündigen Laster, welche von Willensstärke zeugen, eine größere Anlage zur wahrhaften moralischen Freiheit an, als Tugenden, die eine Stütze von der Neigung entlehnen, weil es dem konsequenten Bösewicht nur einen einzigen Sieg über sich selbst, eine einzige Umkehrung der Maximen kostet, um die ganze Konsequenz und Willensfertigkeit, die er an das Böse verschwendete, dem Guten zuzuwenden" (XI, 147). Die Anwendung dieser Anschauungen auf einen geschichtlichen Spezialfall zeigt Schillers Charakterschilderung der Katharina von Medici (Geschichte der französchen Unruhen XIII, 196 ff.).

sitzet? Unstreitig ist jener ein weit tätigerer Mensch als dieser, und da Ihnen die Tätigkeit der Kräfte den Preis bestimmet, so würde also Ihr Urteil für ihn ausfallen, und mit dem gewöhnlichen Urteil der Menschen in einem Widerspruch sich befinden[31]." Dieser Einwand, den Schiller sich selber macht, ist vom Standpunkt einer rein energistischen Theorie aus nicht zu entkräften. Schiller muß sich damit begnügen, auf Grund einer einseitig intellektualistischen Moral und unter souveräner Verachtung der Lebenswirklichkeit einfach zu dekretieren: „Ein Mensch, dessen Verstandeskräfte in einem hohen Grade tätig sind, wird ebenso gewiß auch ein vortreffliches Herz besitzen, als er das, was er an sich selbst liebet, an einem andern nicht hassen kann. Wenn die Erfahrung dagegen zu streiten scheint, so hat man entweder zu freigebig von seinem Verstande oder von moralischer Güte zu eingeschränkt geurteilt[32]." Der Einwand ist nur dadurch zu widerlegen, daß mit dem energistischen Prinzip ein teleologisches verknüpft und auf diese Weise eine qualitative Rangordnung der Kräfte ermöglicht wird[33]. Eine Fortbildung der Lehre Schillers in dieser Richtung wurde jedoch unterbrochen, als seine Bekanntschaft mit

---

[31] Geisterseher, B. A. VI, 557.

[32] Ebenda.

[33] Die modernen energistischen Ethiker pflegen daher ihre Theorie zu einem Sozial-Utilitarismus auszubauen, und nur die gemeinschaftsförderliche Kraftbetätigung als die eigentlich moralische zu bezeichnen. Einen merkwürdigen Anlauf in dieser Richtung erkenne ich in der berühmten Briefstelle (Jonas 1, 409): „Ich habe nur einen Maßstab für Moralität, und ich glaube, den strengsten: Ist die Tat, die ich begehe, von guten oder schlimmen Folgen für die Welt, wenn sie allgemein ist?" Es ist zweifellos falsch, hier (wie es oft geschieht) den frühesten Kantischen Einfluß entdecken zu wollen. Es liegt nur ein stilistischer Anklang an die Kantische Formulierung vor; im übrigen ist der ganze Gedanke (Hinweis auf die Folgen!) so unkantisch, daß die Betonung der historischen Unmöglichkeit einer Entlehnung gar nicht besonders nötig ist. Vgl. Vorländer, Kant-Schiller-Goethe, S. 74 Anm. 2.

der Kantischen Ethik ihm jede empiristische und materiale Begründung der Moral als ein Unding erscheinen ließ. —

Die bisherige Betrachtung suchte das Wesen des moralischen Übels aufzuhellen. Die Frage nach seinem Ursprung wurde noch nicht berührt. Bei dem Ursprung des Bösen kann sowohl an den ersten Grund seiner Existenz überhaupt, als an seine Entstehungsbedingungen im einzelnen Falle gedacht werden. Schillers Stellung diesem Doppelsinn der Frage gegenüber ist überaus charakteristisch. In ihrer erstgenannten Bedeutung, welche für die Theodizee des 18. Jahrhunderts nahezu allein in Betracht kam, ist sie bei Schiller in dieser Epoche so gut wie verschwunden[34]. Aufs lebhafteste dagegen interessiert ihn die andere Seite des Problems, die selbst von Leibniz mit Stillschweigen übergangen worden war[35]: welches sind die empirischen Voraussetzungen für das Zustandekommen einer konkreten unsittlichen Handlung? Das Bedeutsamste über dieses Thema ist in der Einleitung zu dem „Verbrecher aus verlorener Ehre" enthalten, welche in genialer Weise Forderungen erhebt und Formulierungen vorweg nimmt, an die erst in allerjüngster Zeit Anthropologie und Kriminalpsychologie wieder anzuknüpfen gelernt haben. Das moralische Übel gilt nicht mehr als ein Phänomen von erschreckender und rätselhafter Sonderart. Den Träumer, der das Wunderbare liebt, mag eine so phantastische Auffassung des Verbrechers reizen; „der Freund der Wahrheit sucht eine Mutter zu diesen verlorenen Kindern"[36]. Die verbrecherische Handlung

---

[34] Eine Ausnahme machen die Erörterungen in der „Ersten Menschengesellschaft" XIII, 24 f., aber hier liegt bekanntlich nur eine Paraphrase des Kantschen Aufsatzes Über den mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte vor.

[35] Vgl. Trepte, Die metaphysische Unvollkommenheit der Kreatur und das moralische Übel bei Augustin und Leibniz, 1889, S. 26.

[36] Vgl. hierzu und zum folgenden: Der Verbrecher aus verlorener Ehre II, 191—194. Die unendliche Überlegenheit Schillers erhellt be-

ist das streng gesetzmäßige Produkt zweier Faktoren: der „unveränderlichen Struktur der menschlichen Seele“ und der „veränderlichen Bedingungen, welche sie von außen bestimmten“ (des „Milieus“, wie wir heute zu sagen pflegen)[37]. Das ist jedoch nicht so zu verstehen (wie Schillers Ausdrucksweise wohl vermuten lassen könnte), als ob nur das eine dieser Elemente variabel, das andere absolut konstant sei. Sonst wäre der Mensch — wenigstens das, was man in Kantischer Terminologie seinen empirischen Charakter nennt — lediglich das Produkt der Umstände. Schiller will durch die Betonung der „unveränderlichen Struktur“ lediglich die selbständige Bedeutung der psychischen Disposition in dem Prozeß der Wechselwirkung zwischen äußeren Einflüssen und angeborener Anlagen sicher stellen. Jeder Cha-

---

sonders aus einer Vergleichung mit der Erzählung Abels, die sein Vorbild war. Abel wollte (ganz im Sinn der alten Theodizee) demonstrieren, daß auch das Laster ein Werkzeug Gottes und die Erdenlaufbahn des Verbrechers eine Erziehung zur ewigen Seligkeit im Jenseits sei.

[37] Vgl. Minor II, 473 f. — Es ist interessant, daß Schiller unter den zur Genesis des Verbrechens wichtigen Faktoren die „Vererbung“ noch nicht erwähnt. — Daß er die Milieu-Theorie auf seine Weise für die poetische Praxis nutzte, ist bekannt. Vgl. den Wallenstein-Prolog: „Sein Lager nur erkläret sein Verbrechen.“ S. auch die interessanten Ausführungen in dem Aufsatz Über die tragische Kunst XI, 163, insbes. Z. 28 f., wonach die tragische Wirkung am reinsten erreicht wird, wenn der Dichter die Katastrophe durch den „Zwang der Umstände“ herbeiführt. Schiller mußte in der Tat schon durch seine Anlage zum Dramatiker zu solchen Anschauungen geführt werden, denn „zum Motivieren taugt nur der Determinismus“ (Ziegler, Freiheit und Notwendigkeit in Schillers Dramen, Marbacher Schillerbuch, 1905, S. 35). Dieser Schillersche Determinismus ist indessen nicht so zu verstehen, als sei der Mensch in seinem Handeln das wehr- und willenlose Produkt der äußeren Einflüsse. Vielmehr ist das wahrhaft Entscheidende stets die angeborene Individualität, denn von ihr hängt die Art ab, wie der Mensch auf die Eindrücke der Außenwelt reagiert. Diesen Nachweis auf breitester Basis für Schillers ganzes dramatisches Schaffen zu erbringen, unternimmt das schon genannte Buch von Petsch, Freiheit und Notwendigkeit in Schillers Dramen, 1905, vgl. die Thesen, S. 296 bis 300 daselbst. Ferner vgl. oben S. 164 f.

rakter verändert sich, indem er auf äußere Einflüsse reagiert, aber die Reaktion erfolgt stets im Sinne seiner ursprünglichen Grundrichtung[38]. Stünde einmal, wie für die übrigen Reiche der Natur, auch für das Menschengeschlecht ein Linnäus auf, so müßte er die Charaktere nach diesen Grundrichtungen, nicht nach den Taten, deren konkrete Gestalt durch die Art der äußeren Einwirkungen bedingt wird, klassifizieren. Alsdann würde man „erstaunen, wenn man so manchen, dessen Laster in einer engen bürgerlichen Sphäre und in der schmalen Umzäunung jetzt ersticken muß, mit dem Ungeheuer Borgia in einer Ordnung beisammen fände". Andrerseits könnte es nicht mehr überraschen, „in dem nämlichen Beete, wo sonst überall heilsame Kräuter blühen, auch den giftigen Schierling gedeihen zu sehen, Weisheit und Torheit, Laster und Tugend in einer Wiege beisammen zu finden".

Auf welche Weise aus den angeborenen Anlagen die konkreten Taten hervorgehen, das läßt sich nur durch das sorgfältigste Studium aller mitwirkenden Elemente begreifen. Es gilt, auf die moralischen Erscheinungen die gleiche Methode anzuwenden, welche sich bei den physischen bewährt hat. Wie man das Erdreich des Vesuvs untersucht, um sich die Entstehung seines Brandes zu erklären, so muß man aufs genaueste den Boden erforschen, aus welchem die verbrecherische Handlung erwächst, „die Beschaffenheit und Stellung der Dinge, welche einen solchen Menschen umgaben, bis der gesammelte Zunder in seinem Innern Feuer fing". Da aber einem jeden nur ein verhältnismäßig enger Kreis zur unmittelbaren Beobachtung offensteht, so bedarf es der gewissenhaften Zergliederung

[38] Feine Bemerkungen über Schillers Auffassung des Verhältnisses von angeborener Anlage und Milieu finden sich in dem Aufsatz „Schiller als Novellist" von Robert Riemann (Schillerband des „Euphorion", 9105, S. 534 f., vgl. insbes. S. 540).

und Aufzeichnung aller irgendwie merkwürdigen und bedeutsamen Einzelfälle. Die „Annalen der menschlichen Verirrungen“ haben einen unvergleichlichen instruktiven Wert. Die Geschichte ist die Fundgrube der Psychologie, wie andrerseits die Psychologie die Erleuchterin der Geschichte. Beide zusammen (keineswegs aber irgendeine Metaphysik) liefern die einzig brauchbaren Hilfsmittel, um die Frage nach dem Wesen und Ursprung des Bösen zu prüfen und zu lösen.

c) Tugend und Glückseligkeit.

Die unzertrennliche Verbindung von Tugend und Glückseligkeit, welche der junge Schiller noch dem Vorbild seiner philosophischen Lehrer demonstriert hatte, bleibt auch in dieser Epoche ein Grundgedanke seiner Philosophie. In der Art der Begründung zeigt sich jedoch die totale Veränderung seines Weltbildes. Was früher die liebreiche Anordnung einer weisen Gottheit gewesen war, erscheint jetzt als eine Art Kunstgriff der unbewußt vernünftigen, den Menschen als blindes Werkzeug benützenden Natur[39].

Jenes Herausheben des sittlichen Handelns aus dem Getriebe der übrigen Lebenstatsachen, das dem Kantianer Schiller später selbstverständlich war, lag ihm in seiner vorkantischen Zeit noch völlig fern. Die moralischen Erscheinungen, ganz ebenso wie die physischen, existieren nur, weil die Natur sie zu gewissen Zwecken braucht. Wie nun eine ganz bestimmte Beschaffenheit der Körper erforderlich ist, wenn sie zur Verwirklichung der naturgewollten physikalischen Effekte fähig sein sollen, so müssen auch die Wesen, deren Bestimmung in der Hervorbringung der moralischen Phänomene besteht, diesem „besonderen Geschäfte“ ihrer ganzen Organisation nach angepaßt sein.

---

[39] Vgl. zu diesem ganzen Kapitel: Geisterseher, B. A. VI, 548—549.

Während die physikalischen Wirkungen unmittelbar durch Naturzwang erzeugt werden, „beruhet die moralische Erscheinung auf der Freiheit". Das „denkend empfindende Wesen", welches der Träger des sittlichen Handelns ist, muß sich ohne Zwang, aus eigenem Antrieb in Bewegung setzen, vermöge eines inneren Prinzipiums, welches dasselbe leistet, was bei der außermenschlichen Natur durch die „ursprüngliche Form" bewirkt wird. Wie hilft sich die Natur aus dieser Schwierigkeit, daß die Moralität gleich jedem andern Faktum dem gesetzmäßigen Gang des Weltgeschehens sich eingliedern und doch zugleich Produkt der Freiheit sein soll?

Sie überläßt, als hätte sie ihren allgemeinen Zweck völlig aus den Augen verloren, den Menschen zunächst ganz jenem Drang nach Glückseligkeit, welcher die eigentliche Triebkraft jedes moralischen Wesens ist. Der Glückseligkeitsdrang hat die Tendenz, das Individuum zu isolieren, es zu einem nur sich selbst lebenden Ganzen, gleichsam zu einem Staat im Staate, zu machen. Die Natur jedoch sorgt dafür, daß die Wirkungen dieses scheinbar anarchischen Treibens ihr dennoch zugute kommen. Sie verknüpft den Zweck, welchen sie mit dem Menschen verfolgt, unlösbar mit dem Prinzipium, wodurch er regiert wird. Mit anderen Worten: „sie macht die zweckmäßige Tätigkeit des Menschen zur notwendigen Bedingung seiner Glückseligkeit". Das Problem, die Freiheit der moralischen Wesen mit der ausnahmslosen Gültigkeit der Naturordnung zu vereinigen, ist damit gelöst, jenes „schöne weise Gesetz" aus Schillers Jugendphilosophie vertieft und begründet[40]. Die „auswärtige Bestimmung" des Menschen und der Glückseligkeitstrieb, „der alle seine Bestrebungen einwärts gegen ihn selbst richtet", widersprechen sich nicht mehr. Auch

[40] Vgl. oben S. 166 f.

für das Gebiet der moralischen Erscheinungen gilt das oben erläuterte Verhältnis von Mensch und Natur: „dadurch, daß er seiner Struktur dient, sind ihre Zwecke mit ihm gesichert“[41]. Was die auf solche Weise gerettete „Freiheit“ im Grunde zu bedeuten hat, bedarf keiner weiteren Ausführung. Zudem beruht die ganze Argumentation auf der ohne weiteren Beweis vorausgesetzten Alleinherrschaft des eudämonistischen Prinzips. Die Durchbildung im Einzelnen bezeugt aber wieder die außerordentliche Feinheit und Schärfe des Schillerschen Geistes.

Zweckmäßiges (d. i. dem Willen der Natur gemäßes) Handeln ist gleichbedeutend mit Zunahme, zweckwidriges mit Abnahme der Vollkommenheit des Menschen. Da infolge des geschilderten Kunstgriffes der Natur nur aus zweckmäßiger Tätigkeit Glückseligkeit hervorgeht, so zeigt jedes Lustgefühl an, daß der Mensch sich dem Zustand seiner höchsten Vollkommenheit nähert, während jeder Schmerz ein Warnungssignal ist, das einen Rückschritt auf dem Wege der Vollkommenheit meldet. Der alte Rechtfertigungsgrund des physischen Übels[42] wird hier auf höherer Stufe und in bedeutsamerem Zusammenhang wiederholt.

Die unbeseelten Dinge bedürfen eines solchen „Weisers“ nicht, weil sie von der Natur mittels einer „unveränderlichen Mechanik“ gelenkt werden. Wären sie (wie der Mensch) mit der Fähigkeit begabt, sich „durch sich selbst dem Zustand der Vollkommenheit zu nähern“, so würde auch hier der notwendige Zusammenhang von Naturzweckmäßigkeit und Lustgefühl zu beobachten sein. „Hätte eine elastische Kugel das Bewußtsein ihres Zustandes, so würde der Fingerdruck, der ihr eine flache Form aufdringt, sie schmerzen,

---

[41] Vgl. oben S. 207.
[42] Vgl. oben S. 152f

so würde sie mit einem Gefühl von Wollust zu ihrer schönsten Rundung zurückkehren."

Glückseligkeit und Vollkommenheit dürfen jedoch nur als dauernd verbunden gedacht, nicht etwa (wie Schiller selbst in seiner Frühzeit getan hatte) für unmittelbar identisch gehalten werden. Vollkommenheit ist ein objektiver Zustand, Glückseligkeit ein subjektives Gefühl: sie sind einander nicht ähnlicher als etwa die Schallwellen der Luft unsrer Empfindung des Hörens. Wie bei der Umsetzung äußerer Reize in psychische Vorgänge, so erkennen wir auch bei dem Zusammenhang von Glückseligkeit und Vollkommenheit nur die Regelmäßigkeit der Verknüpfung, ohne ihre Notwendigkeit zu begreifen. „Ebenso wenig Ähnlichkeit die schnelle Bewegung, die wir Feuer nennen, mit der Empfindung des Brennens, oder die kubische Form eines Salzes mit seinem bitteren Geschmacke hat, ebensowenig Ähnlichkeit hat das Gefühl, das wir Glückseligkeit nennen, mit dem Zustand unsrer inneren Vollkommenheit, den es begleitet, oder mit dem Zweck der Natur, dem es dient. Beide, möchte man sagen, seien durch eine ebenso willkürliche Koexistenz miteinander verbunden, wie der Lorbeerkranz mit einem Siege, wie ein Brandmal mit einer ehrlosen Handlung."

Wir überschauen nunmehr folgende zwei Ketten von Beziehungen. Naturgemäße Tätigkeit = zweckmäßige Tätigkeit = wachsende innere Vollkommenheit = Glückseligkeit. Ferner: naturgemäße Tätigkeit = zweckmäßige Tätigkeit = wachsende Intensität der Kraftentfaltung = Sittlichkeit. Dieselbe vollkommene Harmonie, welche zwischen dem inneren Wert und der äußeren Wirksamkeit einer Handlung konstatiert wurde[43], besteht auch zwischen Tugend und Glückseligkeit. Die peinlichste Schwierigkeit des Theodizee-Problems verschwindet vor dem schrankenlosen Optimismus

[43] Vgl. oben S. 214 f.

der Überzeugung, daß „die Glückseligkeit des Menschen vollkommen mit seiner moralischen Vortrefflichkeit aufgeht“[44].

3. Die Theodizee der Geschichte.

a) Übergang.

An zwei bedeutsamen Punkten hat sich bereits der Übergang zur geschichtlichen Betrachtungsweise als notwendig erwiesen. Das sittliche Verhalten erschien, von innen betrachtet, als intensivste, von außen angesehen, als wirkungsreichste Tätigkeit: daraus ergab sich, daß eine ausgebreitete Kenntnis der äußeren Wirkungen des menschlichen Handelns das Verständnis der sittlichen Phänomene vertieft. Das moralische Übel wurde als das gesetzmäßige Produkt bestimmter empirischer Faktoren erkannt: somit verwandelte sich die metaphysische Frage nach dem Ursprung des Bösen in die historische nach den sozialen und psychologischen Entstehungsbedingungen des Verbrechens. Dazu kam, daß mit der Ausbreitung seiner Fachstudien

---

[44] Geisterseher, B. A. VI, 558. — Kein Satz aus Schillers optimistischer Philosophie widerspricht kühner der allgemeinen Erfahrung als die hier konstruierte Übereinstimmung von Glückwürdigkeit und Glück. Darum hat er in reiferen Jahren gerade diese Lehre mit schneidender Schärfe dementiert, als aus später darzulegenden Gründen das Motiv, welches ihn zur Beschönigung der empirischen Wirklichkeit geführt hatte, unwirksam geworden war. Mit flammenden Worten eiferte er gegen die „falsch verstandene Schonung und den schlaffen verzärtelten Geschmack, der über das ernste Angesicht der Notwendigkeit einen Schleier wirft, und, um sich bei den Sinnen in Gunst zu setzen, eine Harmonie zwischen dem Wohlsein und Wohlverhalten lügt, wovon sich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen“ (Über das Erhabene XII, 279/280; vgl. ebenda, S. 276 Z. 1 ff., 277 Z. 25 f.). S. auch „Die Worte des Wahns“, V. 13 ff. (I, 165), „Das Siegesfest“ V. 78 f. (I, 10). Die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit in dem Kantischen Ideal des höchsten Gutes erscheint ihm nur als religiöse Einkleidung des dem „Realisten“ eigentümlichen Bestrebens, überall seinen „Vorteil“ zu wahren. (Über naive und sent. Dichtung XII, 256.)

Schiller die mächtigste Anregung empfing, jene fruchtbare Wendung der Theodizee, welche durch Lessing und Herder angebahnt[45] und in Kants Aufsätzen zum Leitmotiv gemacht war, auch seinerseits zu fördern.

b) Das Individuum und die Gattung.

Der junge Schiller hatte in der Liebe die Macht gesehen, welche die Schranken der Individuation, diesen Grund der Möglichkeit des Übels überhaupt, überwinden hilft. Einen Teil der Resultate, die sich aus jener schwärmerischen Liebesmetaphysik ergeben hatten, sucht er nunmehr aus dem Satze herzuleiten, daß die Mängel der Individuen sich innerhalb der Gattung ausgleichen. Daß diese Lehre ein Anwendungsfall der bekannten Theodizeegedanken über Einzelübel und All-Harmonie ist, wird aus der Darstellung unmittelbar einleuchten.

In doppeltem Sinne kann von einem Ausgleich zwischen Individuum und Gattung die Rede sein.

Was dem einen an Vorzügen und Kräften fehlt, besaß oder besitzt ein anderer. In der unermeßlichen Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Lebens verwirklichen sich nahezu alle denkbaren Mischungen und Kombinationen. Die Individuen sind und bleiben nur Fragmente, aber alle zusammen genommen, repräsentieren den Typus Mensch, der als solcher ebenso verehrungswürdig und vollkommen ist, wie die Einzelnen mangelhaft und oftmals verächtlich. Wer Gelegenheit hat, die Menschen „in mehreren Varietäten, in mehreren Himmelsstrichen, Verfassungen, Graden der Bildung und Stufen des Glückes“ kennen zu lernen, in dem „erzeugt sich allmählich eine zusammengesetzte und erhabene Vorstellung des Menschen im großen und ganzen, gegen welche jedes

---

[45] Vgl. oben S. 85 f.

einengende kleinere Verhältnis verschwindet“[46]. Wer sich freilich mit einem solchen Ideal im Herzen zu dem wirklichen Treiben der Welt zurückwendet, der kann in leidenschaftlicher Enttäuschung dahin geraten, aus Liebe zu der „Menschheit Götterbild“[47] die Menschen zu hassen[48]. Freilich ist eine solche „allgemeine und philosophische Art des Menschenhasses“ im Grunde widersinnig und ungerecht. Darum gab Schiller mit Recht den lange gehegten Plan auf, sie zum Grundmotiv einer Tragödie zu machen[49] und tadelte es später als eine verhängnisvolle Einseitigkeit des „Idealisten“: er denke von der Menschheit so groß, daß er in Gefahr komme, die Menschen zu verachten[50].

Wie in der Gesamtheit des Wesens aller Individuen die Menschheit sich darstellt, so repräsentiert die Summe ihrer Tätigkeit das, was man im weitesten Sinne „Kultur“ nennt. Auch in diesem Zusammenhange erscheint der Lebensprozeß der Gattung als der harmonische Ausgleich gegenüber der unvermeidlichen Mangelhaftigkeit des Einzelnen. Es ist unleugbar, daß auch das genialste Individuum, selbst dann, wenn es sein persönliches Lebenswerk zu Ende

[46] Briefe über Don Carlos, dritter Brief XVI, 61. Vgl. auch Jonas II, 162.

[47] Das Ideal und das Leben, Vers 33.

[48] Vgl. Der Menschenfeind, Sz. 7, VII, 329 f.

[49] An Körner, 26. Nov. 1790, Jonas III, 117.

[50] Über naive und sentimentalische Dichtung XII, 258. An einer anderen Stelle der gleichen Abhandlung findet sich jedoch die schroffe Gegenüberstellung der „wirklichen“ und der „wahren“ Natur des Menschen, XII, 233 f. Wie sich Schiller später mit dieser Frage persönlich abfand, zeigt eine Stelle in dem Briefe an Erhard vom 5. Mai 1796 (Jonas IV, 169): „Glühend für die Idee der Menschheit, gütig und menschlich gegen den einzelnen Menschen, und gleichgültig gegen das ganze Geschlecht, wie es wirklich vorhanden ist — das ist mein Wahlspruch.“ Vgl. dazu die Distichen „An einen Weltverbesserer“ (I, 147). — Im Laufe der Jahre entwickelte sich bei Schiller ein immer entschiedenerer Individualismus und Aristokratismus. Zu vergleichen u. a. die Distichen „Die verschiedene Bestimmung“ (I, 141), „Majestas populi“ (I, 143), „Das Ehrwürdige“ (II, 90).

führen konnte, im Grunde nur Stückwerk liefert. Wie viel mehr gilt das von den geringeren und unbedeutenden Geistern, sowie von den Zahllosen, welche mitten aus unvollendeten Schaffen hinweggerissen werden. Aber wenn alle diese mehr oder minder unzulänglichen Leistungen sich vereinigen, ergänzend und fördernd ineinander greifen, nicht nur innerhalb des Kreises der Zeitgenossen, sondern auch in der Aufeinanderfolge der Generationen, — so ergibt sich doch ein imposantes, in seiner Weise vollendetes Ganze: der unverkennbare Aufstieg der Menschheit aus Wildheit und Barbarei zur Zivilisation. Als Bestandteil der umfassenden Kulturgemeinschaft findet das Einzeldasein seine Erhöhung und Rechtfertigung, ja es erweist sich als eminent kulturfördernd gerade durch diese Beschränktheit, durch die scharfe Begrenzung seiner Eigenart, — das eklatanteste Beispiel für den Satz der Theodizee, daß die Mangelhaftigkeit der Teile zur Vollkommenheit des Ganzen beiträgt[51]. „Einseitigkeit in Übung der Kräfte führt zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrtum, aber die Gattung zur Wahrheit. Dadurch allein, daß wir die ganze Energie unseres Geistes in einem Brennpunkt versammeln und unser ganzes Wesen in eine einzige Kraft zusammenziehen, setzen wir dieser einzelnen Kraft gleichsam Flügel an und führen sie künstlicherweise weit über die Schranken hinaus, welche die Natur ihr gesetzt zu haben scheint[52]."

Reflexionen dieser Art waren für Schiller keine kalt ausgeklügelte Theorie. Sein mächtig ins Hohe und Weite strebender Geist fand unerschöpflichen Trost in den Betrachtungen, welche ihn „die Schranken des Ich zu überwinden, sich in das Zentrum des Ganzen zu versetzen und sein Individuum zur Gattung zu steigern" lehrten[53]. Er

[51] Vgl. oben S. 77.
[52] Über die ästhetische Erziehung d. Menschen, 6. Brief, XII, 23.
[53] Ebenda, 2. Brief, XII, 6.

haßte die „isolierte Existenz", und es war ihm eine „notwendige Bedingung seiner Glückseligkeit, sich als den Teil eines Ganzen zu fühlen"[54]. Er empfand den „hohen Wert einer Lebensphilosophie, welche durch stete Hinweisung auf allgemeine Gesetze das Gefühl für unsere Individualität entkräftet, im Zusammenhange des großen Ganzen unser kleines Selbst uns verlieren lehrt und uns dadurch in den Stand setzt, mit uns selbst wie mit Fremdlingen umzugehen"[55]. So kam es, daß er die Gedanken „über das Leben in der Gattung, das Auflösen seiner selbst im großen Ganzen, und die daraus unmittelbar folgenden Resultate über Freude und Schmerz, über Tugend und Liebe, über den Tod" sein „Lieblingsthema" nannte, daß seine „Lieblingsgefühle" sich darauf bezogen[56]. Es galt ihm als die höchste und schönste Pflicht des Menschen, seine Kräfte dem großen Ganzen zu weihen, nötigenfalls sich ihm zu opfern. Er erörterte diesen sittlichen Heroismus philosophisch in einem herrlichen Abschnitt der „Theosophie"[57]. Er verkörperte und verherrlichte ihn dichterisch im Leben und Sterben des Marquis Posa.

c) Der Sinn der Geschichte.

Nach Kants Theodizee der Geschichte offenbaren sich in den Schicksalen der Menschheit die weisen Absichten einer unsichtbaren Macht, die bald Natur, bald Vorsehung genannt wird und deren Pläne die Völker und Individuen als unwissende und oftmals widerwillige Vollzugsorgane verwirklichen. Diese ganze Betrachtungsweise hat Schiller übernommen und ausgesponnen. Es genügt daher eine kurze

[54] An Lotte v. Lengefeld und Caroline v. Beulwitz, Sept. 88; Jonas II, 119.

[55] Über die tragische Kunst XI, 158.

[56] An Lotte v. Lengefeld und Caroline v. Beulwitz, 12. Dez. 1788; Jonas II, 177; an Körner, 12. Dez. 1788, Jonas II, 180.

[57] „Aufopferung", s. oben S. 143.

Zusammenfassung, umsomehr als wichtige, hierher gehörige Gedanken an früherer Stelle bereits erörtert sind[58].

Daß die Geschichte überhaupt einen Sinn hat, daß „wie regellos auch die Freiheit des Menschen mit dem Weltlauf zu schalten scheine", doch schließlich „diese regellos schweifende Freiheit am Bande der Notwendigkeit geleitet wird"[59], unterliegt für Schiller keinem ernstlichen Zweifel. Zuweilen taucht wohl das Bedenken auf, ob es „irgend erlaubt ist, in menschliche Dinge eine höhere Vorsicht zu verflechten", ob nicht etwa der „Zufall" die Weltgeschichte rollt[60]. Im allgemeinen aber hält er daran fest, daß der historische Prozeß von einer vernünftigen und gütevollen Macht gelenkt wird. Die Bezeichnungen für dieselbe sind bei Schiller, dessen Darstellungsart auch in den wissenschaftlichen Werken poetisch gefärbt ist, mannigfaltiger als bei Kant. Einige dieser Wendungen seien erwähnt: „der Genius, der den Faden der Weltgeschichte spinnt"[61], „des Fatums unsichtbare Hand"[62], „der höchste Geist"[63], „das Wesen, das das Schicksal der Welt lenkt"[64], „die große Hand der Vorsicht"[65], „die ewige Ordnung"[66], „die stille Hand der Natur"[67] u. a. m. Schiller verwendet all diese Ausdrücke als gleichwertige bildliche Umschreibungen für ein- und denselben Begriff. Er gestattet unbe-

[58] S. oben S. 206 f.

[59] Akademische Antrittsrede „Was heißt und zu welchem Ende" usw. XIII, 22.

[60] Abfall der Niederlande XIV, 4, 16. Es zeigt sich, daß die Abfassungszeit dieses Werkes der „skeptischen Epoche" Schillers zunächst liegt!

[61] Universalhistorische Übersicht der vornehmsten an den Kreuzzügen teilnehmenden Nationen usw. XIII, 112.

[62] Abfall der Niederlande XIV, 16.

[63] Über das Studium der Universalgeschichte XIII, 21.

[64] Etwas über die erste Menschengesellschaft XIII, 39.

[65] Die Sendung Moses XIII, 48.

[66] Universalhistorische Übersicht XIII, 115.

[67] Über das Studium der Universalgeschichte XIII, 23.

denklich ihre Vertauschung: „Meine Notwendigkeit oder Ihre Vorsehung[68]".

Der Mensch dient dem Zwecke der Natur, aber er ist nicht Mitwisser dieses Zweckes: man erinnere sich des Botengleichnisses als der treffendsten Illustration für dieses Verhältnis, welches natürlich mit besonderer Schärfe im Rahmen des geschichtlichen Lebens hervortritt. Wir sind nichts als Handlanger bei einem unübersehbaren Bau, Arbeiter, die „nur ihren Fleiß, nicht ihre Werke genießen". „Hunderttausend arbeitsame Hände trugen die Steine zu den Pyramiden zusammen — aber nicht die Pyramide war ihr Lohn. Die Pyramide ergötzte das Auge der Könige, und die fleißigen Sklaven fand man mit dem Lebensunterhalt ab"[69]. „Der Mensch verarbeitet, glättet und bildet den rohen Stein, den die Zeiten herbeitragen, ihm gehört der Augenblick und der Punkt, aber die Weltgeschichte rollt der Zufall[70]." Wir haben das Unsrige getan, wenn unsre Einzelhandlungen des Werkes nicht unwürdig sind, dem sie unbewußt dienen; alles übrige ist unserem Blick entzogen. Weder ermessen wir die Tragweite der eigenen Handlungen, noch vermögen wir, der Vergangenheit zugewendet, lückenlos und deutlich einzusehen, wie sich der Plan der Natur im Gang der Ereignisse offenbart. „Ergründen zu wollen, wie sie eine einzelne Wirkung durch die ganze Kette fortpflanzt, würde eine kindische Anmaßung verraten. Oft, sehen wir, läßt sie den Faden einer Tat, einer Begebenheit plötzlich fallen, den sie drei Jahrtausende nachher ebenso plötzlich wieder aufnimmt, versenkt in Calabrien die Künste und Sitten des achtzehnten Jahrhunderts, um sie vielleicht im dreißigsten dem verwandelten Europa wieder zu zeigen, ernährt viele Menschenalter lang gesunde Nomadenhorden auf den

[68] Geisterseher, B. A. VI, 560.
[69] Geisterseher, B. A. VI, 562.
[70] Abfall der Niederlande XIV, 16.

tartarischen Steppen, um sie einst dem ermatteten Süden als frisches Blut zuzusenden, wie sie auf ihrem physischen Gange das Meer über Hollands und Seelands Küsten wirft, um vielleicht eine Insel im fernen Amerika zu entblößen[71]."

Allein, so fest auch Schiller von der Mangelhaftigkeit unsrer historischen Erkenntnis überzeugt ist, so wenig will er den Versuch, mit redlichem Bemühen tiefer und tiefer in den Sinn der Geschichte einzudringen, als aussichtslos bezeichnen. Er hat es selbst in seinen universalhistorischen Überblicken unternommen, die planmäßige Verknüpfung der weltgeschichtlichen Begebenheiten an einigen besonders eindrucksvollen Beispielen nachzuweisen[72]. Ja, der feste Glaube an die Vernünftigkeit der geschichtlichen Entwicklung ermutigt ihn, in viel weiter gehender Weise, als die moderne Wissenschaft es dem Forscher gestattet, die Lücken der Überlieferung durch teleologische Erwägungen zu ergänzen. Die Darstellung der Weltgeschichte im Hinblick auf einen bestimmten Zweckgedanken — dieses von Kant so vorsichtig erwogene, vom Bereich der empirischen Forschung streng geschiedene Projekt — erhebt er unbedenklich zum Prinzip, auf welches er seine wissenschaftliche Einzelarbeit und seine Ansichten von der Aufeinanderfolge und gegenseitigen Beziehung der geschichtlichen Entwicklungsstufen gründet.[73]

---

[71] Geisterseher, B. A. VI, 561.

[72] Vgl. insbes. die „Sendung Moses" und den universalhistorischen Überblick über das Zeitalter der Kreuzzüge.

[73] Insbes. vgl. Über das Studium der Universalgeschichte XIII, 19 f. — Kants Idee und Schillers Auffassung ergibt sich am deutlichsten aus der Gegenüberstellung von Kants „Mutmaßlichem Anfang" und Schillers „Erste Menschengesellschaft". Vgl. dazu Tomaschek, a. a. O., S. 124 f., 138 Note 7. — Die prinzipielle Erklärung: Über das Studium usw. XIII, 18, Z. 21 f. Ob übrigens in Wirklichkeit eine objektive Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Verlaufes und nicht dennoch im Grunde nur ein Hineintragen unsrer subjektiven Zweckvorstellung vorliegt, läßt Schiller an der zitierten, methodisch wichtigen Stelle (XIII, 19 f.) ausdrücklich unentschieden; anders Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, S. 199 f.

d) Die Stufen der Entwicklung.

Der Stufengang der Weltgeschichte ist die sukzessive Entfaltung ihres Sinnes. Die Theodizee der Geschichte, d. h. die Aufhebung der scheinbaren Unvernünftigkeit des Einzelgeschehens im Zusammenhang der Gesamtentwicklung, kann sich in dreifacher Form vollziehen. Entweder der Sinn der Geschichte besteht in einem unendlichen, niemals abgeschlossenen Prozeß oder jede historische Entwicklungsstufe stellt eine relative Verwirklichung des Sinnes der Geschichte dar oder endlich die Geschichte ist allmähliches Hinstreben nach einem konkreten und restlos erreichbaren Ziel.

Eine Deutung nach dem ersten Schema liegt z. B. vor, wenn man die Geschichte etwa als allmähliche Realisation der „Freiheit" betrachtet. Die Freiheit ist eine „Idee", welche als solche niemals in die Erscheinung treten kann. Nun hat Schiller allerdings den Abfall der Niederlande, den dreißigjährigen Krieg im wesentlichen als ein Ringen um Freiheit aufgefaßt. Aber hier ist Freiheit im historisch-empirischen Sinne gemeint: Freisein von politischem und sozialem Druck, von Gewissens-Tyrannei, von Hindernissen der geistigen Betätigung. Freiheit in der Bedeutung von Vernunftkausalität erscheint als Thema der Geschichte nur in dem Aufsatz über die Erste Menschengesellschaft, welcher der unselbständigste von allen und nach des Verfassers eigener Absicht nur eine Paraphrase Kantischer Anregungen ist. Daneben stehen, wie wir wissen, gewichtige Äußerungen, nach welchen die Völker und Individuen blinde und törichte Werkzeuge in den Händen der leitenden Vorsehung sind. Es ist also völlig verkehrt oder mindestens zweideutig, zu sagen, daß Schillers Geschichtsphilosophie von dem Gedanken der „Freiheit" beherrscht sei. Erst später unter dem Einflusse der Ethik Kants, ist diese Idee zum Zentralbegriffe seines Denkens geworden[74].

[74] Daß man das Goethe-Wort, durch alle Werke Schillers gehe

Anzunehmen, daß der Sinn der Geschichte in ihren einzelnen konkreten Gestaltungen verwirklicht sei, lag Schiller völlig fern. Er war zu sehr der Sohn seiner Zeit, als daß er zur Erkenntnis der relativen Berechtigung aller historischen Entwicklungsformen hätte durchdringen können[75]. Freilich gelangte er im Laufe seiner Studien mehr und mehr dazu, jede Epoche auf ihre eigentümlichen Vorzüge und Schwächen mit unbefangener Sachlichkeit zu prüfen[76]. Aber das sind nur vereinzelte Ansätze ohne prinzipielle Bedeutung. Im großen und ganzen verharrt Schiller bei der Methode, die geschichtlichen Erscheinungen vor das Tribunal der „Vernunft" zur Rechtfertigung zu laden, und zu begnadigen oder zu verdammen, je nachdem sie den „Zweck der Menschheit" (wie das 18. Jahrhundert ihn verstand) gefördert zu haben schienen oder nicht. Daß ein hochmütiges Mißdeuten der Vergangenheit die Folge dieses Verfahrens ist, wird, von wenigen Ausnahmen abgesehen[77], durch die ganze Historiographie jener Zeit bestätigt[78]. Auch die Grundabsicht der Theodizee

---

die Idee von Freiheit, so oft nachgesprochen und zum dominierenden Gesichtspunkt der ganzen Darstellung von Schillers Denken gemacht findet, ist nur daraus zu erklären, daß für die landläufige Auffassung der Kantianer Schiller als der ganze Schiller gilt. Auch Bauch, Schiller und die Idee der Freiheit (Schillerheft der Kant-Studien, 1905) verwischt völlig die Tatsache, daß der Freiheitsbegriff der Kantischen Epoche mit dem der früheren Zeit (wie er in den „Räubern", dem „Don Carlos", dem „Abfall" gemeint ist) nicht die mindeste innere Verwandtschaft hat und sucht eine einheitliche Entwicklung und allmähliche „begriffliche Abklärung" zu konstruieren.

[75] Richtig: Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie S. 94, gegen Überweg, Schiller als Historiker und Philosoph, S. 130.

[76] Fester, Einleitung zum 13. Band der Säk.-Ausg., S. XXXIII f. Man vergleiche etwa die Vorrede zur Geschichte des Malteserordens (XIII, 277 f.) mit der Universalhistorischen Übersicht usw. (XIII, 110f.).

[77] Etwa Justus Möser und — zuweilen — Herder.

[78] Eine der charakteristischsten Stellen bei Schiller s. Gesetzgebung des Lykurgus und Solon XIII, 79. Vgl. zum ganzen: Fester, Einleitung XXVIII f., der treffend nachweist, wie auch große moderne Historiker das Messen der Geschichte an mitgebrachten Wertmaßstäben

bleibt unerfüllt, wenn gewisse Perioden der Geschichte sich lediglich als finstere und sinnlose Verirrungen darstellen.

Einen Ausweg eröffnet die oben genannte dritte Möglichkeit. Epochen, deren Eigenwert (wie insbesondere beim Mittelalter) dem 18. Jahrhundert unerfindlich war, konnten als unentbehrliche Vorbereitungsstadien gerechtfertigt erscheinen, wenn man das Hinstreben der geschichtlichen Gesamtentwicklung zu einem bestimmten und erreichbaren Ziele als ausgemacht annahm. Für das Zeitalter der Aufklärung, dessen „Selbstberauschung“[79] nirgends deutlicher als hier hervortritt, konnte kein Zweifel sein: dieses Ziel der Geschichte war die von ihm selbst erreichte Stufe der Gesittung. „Unser menschliches Jahrhundert herbeizuführen, haben sich, ohne es zu wissen oder zu erzielen, alle vorhergehenden Zeitalter angestrengt[80].“ Es ist von typischer Bedeutung, wenn Schiller das Grundthema eines seiner umfangreichsten Aufsätze in der Form der Frage ausspricht: „War die Völkerwanderung und das Mittelalter, das darauf folgte, eine notwendige Bedingung unserer bessern Zeiten[81]?“ Vom gleichen Gesichtspunkt aus werden alle geschichtlichen Tatsachen geordnet und bewertet. Die ganze Weltgeschichte erscheint als Vorbereitung der „Aufklärung“, zuweilen als ein göttlicher Erziehungsakt im Lessingschen Sinne[82]. Manches Mal versteigt sich diese

---

politischer und konfessioneller Art kennen. Der Künstler Schiller besitzt übrigens ganz jenes tiefe und gerechte Verständnis historischer Notwendigkeiten, welches dem Geschichtsschreiber mangelt; Fester, S. XL, ders., Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, S. 94—95.

[79] Fester, a. a. O., S. XXXI.

[80] Über das Studium der Universalgeschichte XIII, 23. Anders ist der Gedankengang, ebenda, S. 14, Z. 24 f.: hier wird der gegenwärtige Augenblick als der Knotenpunkt aller vorausgegangenen Entwicklungen betrachtet, eine Auffassung, die sehr instruktiv und mit einer rein kausalen Geschichtsbetrachtung wohl vereinbar ist.

[81] Universalhistorische Übersicht usw. XIII, 113.

[82] Am deutlichsten: Sendung Moses XIII, 43.

Auffassung zu Konsequenzen, welche die kleinliche Naturteleologie der Wolffischen Schule auf historischem Gebiete zu reproduzieren drohen. So z. B. wenn der Gedanke erwogen wird, ob nicht die Naturvölker zum Zwecke unserer Orientierung über prähistorische Zustände aufbewahrt seien. „Eine weise Hand scheint uns diese Völkerstämme bis auf den Zeitpunkt aufgespart zu haben, wo wir in unsrer eigenen Kultur weit genug würden fortgeschritten sein, um von dieser Entdeckung eine nützliche Anwendung auf uns selbst zu machen und den verlornen Anfang unsres Geschlechts aus diesem Spiegel wiederherzustellen[83]."

e) Antagonismus und Fortschritt.

Im Gegensatz zu dem leidenschaftlichen Hasse gegen seine Zeit, der den Jüngling Schiller erfüllte, und zu der verächtlichen Bitterkeit, mit welcher der reife Mann sich von der Gegenwart abwandte, teilte, wie eben erwähnt wurde, Schiller in seinen mittleren Jahren die gehobene Stimmung einer Generation, welche mit stolzer Freude sich als den Gipfelpunkt der bisherigen Weltentwicklung empfand. Die wundervollen Anfangsverse der „Künstler" enthalten in konzentriertester Form, was die kulturgeschichtlichen Parallelen der Antrittsrede und zahlreiche Stellen der kleineren historischen Schriften bestätigen. Oft ist die Rede von „unsrem jetzigen Glück"[84], der „Aufklärung, deren wir uns heutigestags erfreuen"[85], der „Überlegenheit unsrer Zeit"[86], dem gegenwärtigen „Zeitalter der Vernunft"[87], dem „Fortschritt der sittlichen Kultur und dem milderen Geist der Zeiten"[88].

---

[83] Über das Studium der Universalgeschichte XIII, 9.
[84] Universalhistorische Übersicht XIII, 119.
[85] Die Sendung Moses XIII, 43.
[86] Vorrede zur Geschichte des Malteserordens XIII, 277.
[87] Über das Studium der Universalgeschichte XIII, 12.
[88] Rezension von Goethes Iphigenie XVI, 220.

Noch deutlicher wird der Wert des Errungenen, wenn man den erreichten Endzustand mit dem Ausgangspunkt vergleicht. Im schärfsten Gegensatz zu Rousseau malt Schiller den Anfang des Menschen in den schwärzesten Farben[89]. Beschämend und traurig ist das Bild, das uns die wilden Völker von unsrer Kindheit geben. Aber „der Mensch fing noch verächtlicher an“[90]. Er war kaum besser als ein Tier, bevor er, aus der Knechtschaft der Triebe und Instinkte sich lösend, langsam emporstieg — jenen weiten und beschwerlichen Weg, auf welchem nach Schillers Überzeugung die Kunst seine treueste und mächtigste Helferin war.

So ist die Geschichte in ihrer Gesamtheit die eindrucksvollste Theodizee, denn sie ist allmähliche Verwirklichung des Zweckes der Menschheit; dieser Zweck aber ist „Ausbildung aller Kräfte des Menschen, Fortschreitung“[91]. In diesem großen Zusammenhang, um dieses Endziels willen rechtfertigen sich die zahllosen Einzelübel, von welchen die Menschen unaufhörlich geplagt und gegeneinander aufgereizt werden. Schon der junge Schiller hatte von Schlözer gelernt, Mangel und Not als Hebel des Fortschritts anzusehen[92]. So kam es, daß die Kantische Antagonismuslehre auf wohl vorbereiteten Boden fiel. Ganz im Sinne Kants betrachtet Schiller nicht nur das physische, sondern auch das moralische Übel als Mittel, dessen die Vorsehung, „die schon seit dem Anfang der Welt die Kräfte des Menschen

[89] Schon in der Diss. § 11 und ebenso später im Eleus. Fest, den Briefen über ästhetische Erziehung. Anders nur der Aufsatz über die Erste Menschengesellschaft; die scheinbare Ausnahme erklärt sich aus dem engen Anschluß an den Kantischen Text.

[90] Über das Studium der Universalgeschichte XIII, 9.

[91] Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon XIII, 79. Diese Erklärung stimmt genau überein mit der oben dargelegten Auffassung des Wesens der Moralität.

[92] S. Dissertation § 11. Vgl. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichte, S. 97.

planvoll entwickelt“[93], sich zur Erfüllung ihrer höchsten Absichten bedient. Der Antagonismus der Kräfte wird so zum „großen Instrument der Kultur“[94]. Der ewig geharnischte Krieg hütet den Frieden[95]. Der selbstsüchtige Mensch kann niedrige Zwecke zwar verfolgen, doch unbewußt befördert er vortreffliche[96]. Man hat mit Recht gesagt, von keinem Gedanken sei Schiller tiefer durchdrungen gewesen als von diesem, daß die großen Schritte auf dem Wege der menschlichen Kultur meist erreicht werden durch unwürdige Werkzeuge, — man wäre versucht zu sagen, nicht durch den reinen und guten Willen der Menschen, sondern trotz ihres selbstischen und bösen Willens[97]. Der zuversichtlichste evolutionistische Optimismus hilft überall über das Deprimierende des Einzeleindrucks hinweg. Aber es ist ohne weiteres klar, daß dieser Optimismus mit dem Glauben an das Ziel der Geschichte, an die Vortrefflichkeit der eigenen Zeit steht und fällt. Dieser Glaube braucht nur ins Wanken zu kommen, so treten alle, vorher zum bloßen Mittel herabgesetzten Gebrechen der Kultur in ungemilderter Häßlichkeit hervor, und es bleibt nichts als die vage Hoffnung auf eine ferne bessere Zukunft.

4. Das Problem der Unsterblichkeit.

Die Unsterblichkeitshoffnung war in Schillers Jugend ein unentbehrlicher Bestandteil seiner Theodizee, denn sie versprach den jenseitigen Ausgleich aller irdischen Unzulänglichkeit. Der konsequente Diesseits-Optimismus, zu dem sich Schiller nunmehr bekannte, konnte nicht zugeben, daß irgendwelche Mängel des Daseins, die eine künftige Er-

---

[93] Über das Studium der Universalgeschichte XIII, 23.
[94] Über die ästhetische Erziehung, 6. Brief, XII, 22.
[95] Über das Studium der Universalgeschichte XIII, 13.
[96] Ebenda, S. 22.
[97] Kühnemann, Schiller, S. 331.

gänzung nötig machten, existierten. Damit wurde die Frage, ob es ein Leben nach dem Tode gebe, nicht beseitigt, aber für die Theodizee bedeutungslos.

Es gibt auf Erden kein „unterbrochenes" Streben, denn jede Handlung löst unendliche Wirkungen aus[98]. Nur die Beschränktheit unsrer Einsicht führt zu dem Trugschluß, daß eine gewaltige Menge menschlicher Energie im Diesseits ungenutzt vergehe und eine andere Welt zu ihrer angemessenen Entfaltung brauche. Wie falsch diese Auffassung ist, zeigt die Analogie der physischen Natur, von der ein jeder einräumen muß, „daß sie nur für die Zeitlichkeit arbeite[99]. Aus Millionen von Keimen, die sie hervorbringt, gedeihen verschwindend wenige zur Entwicklung; alle anderen gehen (wie uns scheint) sinnlos zugrunde. Aber „so gewiß sie auch diese verderbenden Keime verarbeitet, so gewiß werden auch moralische Wesen, bei denen sie einen höheren Zweck zu verlassen schien, früher oder später in denselben eintreten"[100].

Die Vorstellung einer jenseitigen Zuteilung von Glückseligkeit an den Tugendhaften ist — auch abgesehen von der ethischen Unbrauchbarkeit des Vergeltungsgedankens[101] — völliger Widersinn. Wir erinnern uns der zwar willkürlichen, aber unzertrennlichen „Koexistenz" von Glückseligkeit und innerer Vollkommenheit[102]. Die Glückseligkeit des Menschen geht völlig mit seiner Vortrefflichkeit auf. Es handelt sich nur um zwei verschiedene Seiten einer und derselben Sache, welche zeitlich auseinanderzureißen, ebenso unmöglich ist, „als daß eine Rose, die heute blühet, erst im folgenden Jahre dadurch schön sei, als daß ein Mißgriff auf dem Klavier erst in das nächstkommende Spiel seinen Miß-

[98] Vgl. oben S. 213 f.
[99] Geisterseher, B. A. VI, 561.
[100] Ebenda, 562.
[101] Theosophie XI, 125.
[102] Vgl. oben S. 226.

laut einmischen kann". „Es wäre ebenso denkbar, daß der Glanz der Sonne in den heutigen Mittag und ihre Wärme in den folgenden fiele, als daß die Vortrefflichkeit des Menschen in diese Welt und seine Glückseligkeit in die andere fallen könnte[103]."

Auch den Gedanken lehnt Schiller ab, daß alle Wesen, ohne Rücksicht auf ihre moralische Qualität einen Anspruch auf Glückseligkeit haben, — in welchem Falle allerdings in einem jenseitigen Leben nachgeholt werden müßte, was das irdische versagt. Es gibt kein solches Recht auf ewige Glückseligkeit. Nur ungeheuerliche Anmaßung kann über den Ring hinausstreben, welcher das menschlich-irdische Dasein umschließt. „Das eben ist das Schlimme, daß wir nur moralisch vollkommen, nur glückselig sind, um brauchbar zu sein, daß wir unsern Fleiß, aber nicht unsre Werke genießen .... Was ist man dem Arbeiter schuldig, wenn er nicht mehr arbeiten kann, oder nichts mehr für ihn zu arbeiten sein wird? Was dem Menschen, wenn er nicht mehr zu brauchen ist[104]?"

Ist das Diesseits ein geschlossenes Ganze, das aus sich selbst gerechtfertigt werden muß, so erhebt sich die Frage: wie erklärt sich alsdann der Unsterblichkeitsglaube selbst? Ein so unwiderstehliches und weitverbreitetes Gefühl wäre, wenn es nichts bedeutete als eine törichte oder gar verderbliche Illusion, eine offenbare Unvollkommenheit innerhalb der vollkommenen Welt. Die Theodizee des Diesseits ist also lückenhaft, solange sie nicht nachweist, daß der Unsterblichkeitsglaube, auch wenn ihm keinerlei Realität entspricht, ein unentbehrliches und zweckmäßiges Hilfsmittel der Natur ist.

Von zwei Gesichtspunkten aus läßt sich dieser Nachweis führen.

---

[103] Geisterseher, B. A. VI, 558.
[104] Ebenda, 562.

Jener ungeheuren Mehrheit der Menschen, deren Energie und Einsicht nicht ausreicht, die Vernünftigkeit des Weltgeschehens zu erfassen, mußte die Natur einen Trieb einpflanzen, welcher ihre Widerstandsfähigkeit dem Schicksal gegenüber steigert. „Gerade eine elastische Kraft, wie der Trieb zur Unsterblichkeit gehörte dazu, wenn sich die Menschenerscheinung gegen die herandrückende Notwendigkeit Raum machen sollte[105]." Dieser Trieb zur Unsterblichkeit beweist also nicht das mindeste für eine überirdische Bestimmung des Menschen, sondern er „geht ebenso vollkommen mit dem zeitlichen Zweck seines Daseins auf, wie seine sinnlichsten Triebe"[106]. „Freilich verführt uns unser Stolz, Kräfte, die wir nur für, nur durch die Notwendigkeit haben, gegen sie selbst anzuwenden, aber hätten wir wohl diesen Stolz, wenn sie nicht auch von ihm Vorteile zöge? Wäre sie ein vernünftiges Wesen, sie müßte sich unsrer Philosophien ohngefähr ebenso erfreuen, wie sich ein weiser Feldherr an dem Mutwillen seiner kriegerischen Jugend ergötzet, der ihm Helden im Gefechte verspricht[107]."

Der Mensch, insbesondere der künstlerisch empfindende, erlangt eine gefühlsmäßige Ahnung der Weltvollkommenheit viel früher als einen einigermaßen deutlichen Begriff. So entsteht zwischen dem Drang nach Harmonie und dem Eindruck der Wirklichkeit ein Widerstreit, welchen auszugleichen ein ästhetisches Bedürfnis ist. „Der Mensch, in dem einmal das Gefühl für Schönheit, für Wohlklang und Ebenmaß rege und herrschend geworden ist, kann nicht ruhen, bis er alles um sich in Einheit auflöst, alle Bruchstücke ganz macht, alles Mangelhafte vollendet, oder, was ebensoviel sagt, bis er alle Formen um sich her der vollkommensten nähert .... Aber dieses Gesetz des Eben-

[105] Geisterseher, B. A. VI, 547.
[106] Ebenda.
[107] Ebenda.

maßes wendet er zu früh auf die wirkliche Welt an, weil viele Partien dieses großen Gebäudes für ihn noch in Dunkel gestellt sind. Um also sein Gefühl für Ebenmaß zu befriedigen, muß er der Natur eine künstliche Nachhilfe geben, er muß ihr gleichsam borgen. So zum Beispiel fehlte es ihm an dem nötigen Lichte, das Leben des Menschen zu überschauen und die schönen Verhältnisse von Moralität und Glückseligkeit darin zu erkennen. Er fand in seiner kindischen Einbildung Disproportionen; da sich sein Geist aber einmal mit dem Ebenmaße vertraut gemacht, so schenkt er aus dichtender Eigenmacht dem Leben ein zweites, um in diesem zweiten die Disproportionen des jetzigen aufzulösen. So entstand die Poesie der Unsterblichkeit. Die Unsterblichkeit ist ein Produkt des Gefühls für Ebenmaß, nach dem der Mensch die moralische Welt beurteilen wollte, ehe er diese genug überschaute[108]." Diese wichtige Briefstelle ist der authentische Kommentar zu den tiefsinnigen Versen der „Künstler":

> . . . Doch in den großen Weltenlauf
> Ward euer Ebenmaß zu früh getragen.
> Als des Geschickes dunkle Hand,
> Was sie vor eurem Auge schnürte,
> Vor eurem Aug' nicht auseinanderband,
> Das Leben in die Tiefe schwand,
> Eh' es den schönen Kreis vollführte —
> Da führtet ihr aus kühner Eigenmacht
> Den Bogen weiter durch der Zukunft Nacht;
> Da stürztet ihr euch ohne Beben
> In des Avernus schwarzen Ozean
> Und trafet das entfloh'ne Leben
> Jenseits der Urne wieder an;
> Da zeigte sich mit umgestürztem Lichte
> An Kastor angelehnt, ein blühend Polluxbild,
> Der Schatten in des Mondes Angesichte,
> Eh' sich der schöne Silberkreis erfüllt[109].

[108] An Körner, 30. März 1789 (Jonas II, 268, 267).

[109] Die Künstler, Vers 237 f. — Zu dem Bilde von den beiden Mondhälften und Kastor-Pollux, vgl. Jonas II, 267/8. — S. übrigens auch Die Künstler, V. 341 f.

Der Unsterblichkeitsglaube erscheint hier als das gemeinsame Produkt der künstlerischen Anlage und der unzulänglichen Erkenntnis des Menschen. Jede Vermehrung unsrer Einsicht in den wirklichen Zusammenhang der Dinge entzieht ihm ein Stück Boden. Denkt man sich das Ideal einer vollkommenen Welterkenntnis verwirklicht, so hat die „Poesie der Unsterblichkeit" keine Stätte mehr.

Die Theodizee des Diesseits ist dadurch abgeschlossen, daß die Unsterblichkeit als überflüssig, der Unsterblichkeitsglaube jedoch als notwendig nachgewiesen wird. Man erkennt an diesem Punkte die Selbständigkeit, die Schiller dem Denken der Aufklärung gegenüber gewonnen hat. Der Optimismus des 18. Jahrhunderts brauchte das Jenseits gleichsam als unentbehrlichen Zufluchtsort. Schiller hingegen in seiner letzten vorkantischen Epoche leitet aus seinem Optimismus das stärkste Argument gegen die Annahme eines Jenseits ab. „Wäre nicht alles so in sich beschlossen, säh' ich auch nur einen einzigen Splitter aus diesem schönen Kreise herausragen, so würde mir das die Unsterblichkeit beweisen. Aber alles, alles, was ich sehe und bemerke, fällt zu diesem sichtbaren Mittelpunkt zurück, und unsre edelste Geistigkeit ist eine so ganz unentbehrliche Maschine, dieses Rad der Vergänglichkeit zu treiben[110]."

5. Theodizee und Kunst.

Die Bedeutung, welche der Kunst schon in der Theodizee des jungen Schiller zukam, hat sich inzwischen noch bereichert und vertieft. Er selbst betonte, wie wert ihm seine „Kunst-Idee" geblieben sei[111]. Die großartigste Zu-

[110] Ebenda 561.

[111] An Körner, 15. April 1788 (Jonas II, 42). — Trotzdem kann man die Bedeutung der Kunstidee auch übertreiben, wenn man Schillers ganzes Denken nur als Explikation derselben faßt und sie gewaltsam überall hineinträgt (vgl. z. B. Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, S. 199).

sammenfassung des ganzen, von diesem Zentrum aus belebten Gedankenkreises findet sich in dem Gedicht „Die Künstler".

In einer Welt, wo ein göttliches Prinzip der Ordnung auch dem Kleinsten seine unentbehrliche Rolle zuweist, erfüllt auch die Kunst eine vom Schöpfer vorausgesehene und gewollte Mission.

Der Dichtung heilige Magie
Dient einem weisen Weltenplane.

Zur denkenden Einsicht in das Wesen der Welt und damit zur Anerkennung der Weisheit und Güte des höchsten Wesens zu führen, ist die Grundabsicht der Theodizee. Das Gleiche durch die anschauliche Nachahmung des „großen Künstlers" und seines Schöpfungswerkes zu erreichen, ist die Grundabsicht der Kunst.

Still lenke sie zum Ozeane
Der großen Harmonie[112].

In dreifacher Hinsicht wirkt die Kunst als Helferin der Theodizee.

Sie erst verleiht dem Menschen überhaupt die Fähigkeit, die Vollkommenheit des Alls zu ahnen. Einmal, indem sie ihn aus der dumpfen Knechtschaft der Sinne und Triebe zu begierdeloser Betrachtung, zu harmonischer Menschlichkeit emporhebt und jenes große Erziehungswerk an ihm vollbringt, dessen stufenweise Entwicklung zu schildern, eines von Schillers Lieblingsthemata war[113]. Zum andern dadurch, daß sie (wie schon der Aufsatz über das gegenwärtige teutsche Theater hervorhob[114]) die Harmonie des Alls, des physischen, wie des moralischen, auf kleinem Raume spiegelt und so den „Ameisenaugen" des Menschen faßbar macht.

---

[112] Die Künster, V. 446 f.
[113] Vgl. besonders die Briefe über ästhetische Erziehung.
[114] Vgl. oben S. 216 f.

Was die Natur auf ihrem großen Gange
In weiten Fernen auseinanderzieht,
Wird auf dem Schauplatz, im Gesange,
Der Ordnung leicht gefaßtes Glied[115].

Die oft wiederholte ästhetische Anschauung erzeugt das ästhetische Bedürfnis. Aus der Kunst erwächst gewissermaßen ein heuristisches Prinzip, welches der Forschung (auch der Wissenschaft im strengen Sinne) unschätzbare Hilfe bei dem Bemühen leistet, den gegebenen Bestand des Wissens zu einem immer lückenloseren und grandioseren Weltbild abzurunden[116]. „Die moralischen Erscheinungen, Leidenschaften, Handlungen, Schicksale, deren Verhältnisse der Mensch im großen Laufe der Natur nicht immer verfolgen und übersehen kann, ordnet der Dichter nach künstlichen, d. i. er gibt ihnen künstlich Zusammenhang und Auflösung. Diese Handlung begleitet er mit Glückseligkeit, jene Leidenschaft läßt er zu diesen oder jenen Handlungen führen, dieses Schicksal spinnt er aus diesen Handlungen oder diesen Charakteren usf. Der Mensch lernt nach und nach diese künstlichen Verhältnisse in den Lauf der Natur übertragen und, wenn er also eine einzelne Leidenschaft oder Handlung in sich oder um sich herum bemerkt, so leiht er ihr — nach einer gewissen Reminiszenz aus seinen Dichtern — dieses oder jenes Motiv, dieses oder jenes Ende — d. i. er denkt sie sich als den Teil oder das Glied eines Ganzen, denn sein durch Kunstwerke geübtes Gefühl für Ebenmaß leidet keine Fragmente mehr. Überall sucht er die Symmetrie, die ihn die Kunst kennen gelernt hat.“ „Der Mensch, in dem einmal das Gefühl für Schönheit, für Wohlklang und Ebenmaß rege und herrschend geworden ist, kann nicht ruhen, bis er alles um sich in Ein-

[115] Die Künstler, V. 225 f.
[116] Dies ist der Sinn der schwierigen Verse 409 ff. in den Künstlern.

heit auflöst, alle Bruchstücke ganz macht, alles Mangelhafte vollendet, oder, was ebensoviel sagt, bis er alle Formen um sich her der vollkommensten nähert[117]." Daß die Kunst, wo eine befriedigende Wirklichkeitserkenntnis noch nicht möglich ist, sogar zur Erdichtung einer imaginären Ergänzungswelt fortschreitet, wurde bereits erwähnt.

Ihre tiefste Wirkung aber erreicht die Theodizee der Kunst, wenn sich das Bedürfnis nach Harmonie in die gefühlsmäßig erlebte Gewißheit der Harmonie, die ästhetische Betrachtungsweise sich in jene Gesinnung verwandelt, welche ein neuerer Dichter treffend als „Weltfrömmigkeit" bezeichnet hat. Wer diesen Standpunkt erreicht, von dem gilt das Wort:

> In allem, was ihn jetzt umlebet,
> Spricht ihn das holde Gleichmaß an[118].

Ihm „folgt ein Harmonienbach" selbst dorthin, wo Bilder des Elends und des Schreckens, wo die Leiden und Widersprüche des Daseins dem minder gefestigten Menschen die Ruhe und das Vertrauen zu der Vernünftigkeit des Weltlaufs rauben. Der von künstlerischer Kultur erfüllte Mensch empfindet auch sein eigenes Schicksal als ein Kunstwerk, in welchem alles folgerichtig und jede Einzelheit durch das Ganze bedingt ist.

> Mit dem Geschick in hoher Einigkeit,
> Gelassen hingestützt auf Grazien und Musen,
> Empfängt er das Geschoß, das ihn bedräut,
> Mit freundlich dargebotnem Busen
> Vom sanften Bogen der Notwendigkeit[119].

„Dies ist es, was uns auch in den vortrefflichsten Stücken der griechischen Bühne etwas zu wünschen übrig läßt, weil in allen diesen Stücken zuletzt an die Notwendigkeit appel-

---

[117] An Körner, 30. März 1789 (Jonas II, 266—267, 268).
[118] Die Künstler, V. 288 f.
[119] Ebenda, V. 311 f.

liert wird und für unsre Vernunft fordernde Vernunft immer noch ein unaufgelöster Knoten zurückbleibt. Aber auf der letzten und höchsten Stufe, welche der moralisch gebildete Mensch erklimmt und zu welcher die rührende Kunst sich erheben kann, verschwindet auch dieser, und jeder Schatten von Unlust verschwindet mit ihm. Dies geschieht, wenn selbst diese Unzufriedenheit mit dem Schicksal hinwegfällt und sich in die Ahndung oder lieber in deutliches Bewußtsein einer teleologischen Verknüpfung der Dinge, einer erhabenen Ordnung, eines gütigen Willens verliert. Dann gesellt sich zu unserm Vergnügen an moralischer Übereinstimmung die erquickende Vorstellung der vollkommensten Zweckmäßigkeit im großen Ganzen der Natur, und die scheinbare Verletzung derselben, welche uns in dem einzelnen Falle Schmerzen erweckte, wird bloß ein Stachel für unsre Vernunft, in allgemeinen Gesetzen eine Rechtfertigung dieses besonderen Falles aufzusuchen und den einzelnen Mißlaut in der großen Harmonie aufzulösen[120]." Deutlicher und eindringlicher als es hier geschieht, läßt sich die Aufgabe der Kunst als Theodizee nicht formulieren.

Dennoch muß darauf hingewiesen werden, wie auch hier trotz alles Bemühens der Antagonismus des Schillerschen Denkens gelegentlich scharf zutage tritt. Neben der Auffassung der Kunst als eines Spiegels der Weltvollkommenheit war in der ursprünglichen Fassung der „Künstler" noch eine andere enthalten. Bei der einschneidenden Umarbeitung des Gedichts wurden diese Verse verworfen. Aber wir kennen ihren Inhalt aus Schillers brieflichem Kommentar: „Was ist das Leben der Menschen, wenn ihr ihm nehmet,

[120] Über die trag. Kunst XI, 165. In einem Aufsatz aus späterer Zeit betont Schiller, daß durch die ästhetische Tendenz der menschlichen Natur die gleiche Sinnesart erzeugt werden kann, „welche die Moral unter dem Begriff der Resignation in die Notwendigkeit und die Religion unter dem Begriff der Ergebung in den göttlichen Ratschluß lehret" (Über das Erhabene XII, 266).

was die Kunst ihm gegeben hat? Ein ewig aufgedeckter Anblick der Zerstörung .... denn wenn man aus unserem Leben herausnimmt, was der Schönheit dient, so bleibt nur das Bedürfnis; und was ist das Bedürfnis anders, als eine Verwahrung vor dem immer drohenden Untergang[121]?“ Schiller hat diesen Gedanken später zum Thema eines selbständigen Gedichtes gemacht[122], in welchem er dem poesiefeindlichen Realisten zeigt, was nach dem Schwinden des schönen Scheins der Kunst vom Dasein übrig bliebe:

Des Traumes rosenfarbner Schleier
Fällt von des Lebens bleichem Antlitz ab,
Die Welt scheint, was sie ist, — ein Grab.

Es ist klar, daß hier zwei unvereinbare Meinungen sich schroff gegenüberstehen. Das eine Mal ist die Kunst eine verkleinerte Reproduktion der objektiv vorhandenen Weltharmonie. Das andre Mal ist diese Weltharmonie selbst nur eine von der Kunst geschaffene trostreiche Illusion.

[121] An Körner, 22. Januar 1789 (Jonas II, 210).

[122] Poesie des Lebens, V. 25 f. (I, 216). — Es war das erste Gedicht, an dem sich Schiller am Beginn der zweiten poetischen Periode versuchte (vgl. Brief an Goethe vom 12. Juli 1795, Jonas IV, 282/3), und man hat daher mit Recht bemerkt, daß er ganz eigentlich den Faden da wieder aufnahm, wo er ihn vor sechs Jahren hatte fallen lassen (Hellen in der Säk.-Ausg. I, 343).

Schluß.

1. Der Theodizee-Plan des Jahres 1793.

Wie tief die philosophischen Jugendeindrücke in Schiller wurzelten, beweist ein Plan, der auf dem Höhepunkt der Kantischen Epoche überraschend auftaucht. Am 28. Februar 1793, also in seinem fruchtbarsten philosophischen Schaffensjahr, schreibt Schiller an Körner: „Ich weiß nicht, ob ich Dir schon geschrieben habe, daß ich damit umgehe, eine Theodicee zu machen. Wo möglich, so geschieht es noch dieses Frühjahr, um sie meinen Gedichten einzuverleiben, wovon ich diesen Sommer eine sehr schöne Edition bei Crusius veranstalte. Auf die Theodicee freue ich mich sehr, denn die neue Philosophie ist gegen die Leibnizische viel poetischer und hat einen weit größeren Charakter[1].“ Auch mündlich äußerte er seine Absicht, wie sein Jugendfreund, der schwäbische Dichter Conz, bezeugt[2]: „Auch von Uzens lyrischem Schwunge, besonders seiner Theodicee, der herrlichen Lehrode, — sprach er mit dem

---

[1] Jonas III, 289.

[2] Conz berichtete über sein Zusammensein mit Schiller in der Zeitung für die elegante Welt, 1823, Nr. 3—7. Ein Nachtrag hierzu erschien 1825 in dem gleichen Blatte. Dieser Nachtrag enthält die oben angeführte Stelle. Ob Conz diese Äußerungen Schillers im Jahre 1792, als er Schiller in Jena besuchte, oder 1793/94 in Schwaben, wo er mit Schiller verkehrte, vernahm, ist nicht mehr festzustellen. Tatsache ist jedenfalls, daß Schiller sich lange Zeit hindurch mit dem Theodizee-Plan innerlich beschäftigte. Vgl. Boxberger, Schillers Theodizee, Schnorrs Archiv VIII, 1879, S. 120 f.

größten Wohlgefallen und äußerte mehrere Male den Gedanken gegen mich, er hege den Entwurf, in einem ähnlichen Gedichte, als Pendant zu diesem, die Resultate der kritischen Philosophie, von der er damals ganz begeistert war, wie Uz es hier mit der Leibnizischen versuchte, in einer Art Wettstreit darzustellen: das Wagestück, mit einem so vorzüglichen Kopfe wie Uz seine Kraft zu messen, reize ihn."

Diese so eifrig erwogene „Theodicee" kam niemals zustande; der Plan wird nirgends mehr erwähnt[3]. Nicht äußere Hindernisse, sondern innere Gründe vereitelten die Ausführung. Es war eine rasch vorübergehende Selbsttäuschung, wenn Schiller glaubte, aus der kritischen Philosophie das Material zu einer großartigen und abschließenden Gestaltung der Theodizee zu gewinnen. Die tiefere Wirkung der Lehren Kants war eine völlig andere: sie machten eine Theodizee im eigentlichen Sinne dauernd unmöglich, — nicht nur wegen der kritischen Begrenzung des Erkennbaren, sondern vor allem, weil sie die psychologischen Voraussetzungen beseitigten, aus welchen bei Schiller das Bedürfnis nach einer „Rechtfertigung" der Erfahrungswelt bisher erwachsen war.

2. Der Kantische Dualismus und das Problem der Theodizee.

Optimismus und Pessimismus sind, solange der besondere Gesichtspunkt der Fragestellung konsequent festgehalten wird, objektiv unvereinbar, denn sie fällen entgegengesetzte Werturteile über ein und denselben Gegenstand. Trotzdem liefen in Schillers Frühzeit die widerspruchsvollen Gedankenreihen unvermittelt nebeneinander her, weil die subjektiven Triebfedern beider gleich unvertilgbar waren. Die pessi-

[3] Daß in „Das Glück" und „Nänie" zwei, zu selbständigen Gedichten abgerundete Bruchstücke der Theodicee erhalten seien (wie Boxberger, a. a. O., S. 126 vermutet), hat weder historische noch sachliche Gründe für sich.

mistische Betrachtungsweise entsprach seinem unbestechlichen Scharfblick für die Realität der Dinge, die optimistische seinem gewaltigen Drange nach Erhebung über diese Realität.

Die skeptische Epoche konnte nur ein kurzes Durchgangsstadium sein. Nichts war dem ganzen Wesen Schillers heftiger zuwider, als die Unentschiedenheit des Urteils, der resigniert ertragene Verzicht.

Die dritte Periode zeigt jenen Versuch, der schon seiner Gewaltsamkeit wegen keine definitive Lösung darstellen konnte: die eine Grundrichtung seiner Natur gänzlich zu unterdrücken. So wenig auch dieses Unternehmen Bestand hatte, eines blieb aus der Zeit des Diesseitsoptimismus als dauernder Gewinn. Zu einer Weltanschauung, die statt auf wissenschaftliche Beweisführung sich auf gefühlvolle Anrufung überweltlicher Instanzen gründete, vermochte Schiller nicht mehr zurückzukehren.

Der vierte Ausweg, unter Verzicht auf allen Aufschwung die pessimistische Strömung allein zur Herrschaft gelangen zu lassen, konnte niemals in Frage kommen.

So war Schillers innere Situation im Jahre 1791, als die gründliche Durcharbeitung der Hauptwerke Kants begann und eine entscheidende Wendung herbeiführte.

Denn es gab noch eine Möglichkeit, den tiefen Konflikt in Schillers Persönlichkeit zu endigen, wenn es sich etwa als durchführbar erwies, das Dasein ohne Widerspruch zugleich pessimistisch und optimistisch zu betrachten, d. h. den niederdrückenden Eindruck der Erfahrungswirklichkeit in nichts zu beschönigen und zu fälschen und dennoch auf Grund einer ebenso unbestreitbaren Wirklichkeit (also ohne Zuhilfenahme der Gottes- und Jenseits-Vorstellung) dem Bedürfnis nach innerer Erhebung Genüge zu tun. Diese Möglichkeit bot der Kantische Dualismus durch seine Unterscheidung der empirischen und intelligiblen Welt.

Hier ist die eigentliche Wurzel der erleuchtenden und erlösenden Kraft, die Kant auf Schillers Denken übte.

Denn nunmehr durfte Schiller seinen pessimistischen Reflexionen und Stimmungen die Zügel schießen lassen, ohne daß die Schwungkraft seines Geistes darunter litt. Dieser rettete sich ins intelligible Reich der Freiheit, das doch wiederum nur unsre eigene Welt, von einer andern Seite betrachtet, ist und kein imaginäres, sondern wahres und wesenhaftes Sein enthält. Der beängstigende Widerspruch der Werturteile war aufgehoben, seit sich zeigte, daß sie auf zwei verschiedene Wirklichkeiten sich beziehen, in denen beiden der Mensch kraft seiner Doppelnatur ein unveräußerliches Bürgerrecht besitzt.

Jetzt erst, nachdem er sich mit ungehemmter Macht hervorwagt, zeigt sich die ganze Tiefe und Leidenschaftlichkeit des Schillerschen Pessimismus. Mit einer Art wilder Freude malt er die Sinnenwelt, das individuelle Schicksal wie das geschichtliche Leben der Völker, in den düstersten Farben. Nach einer Theodizee im ursprünglichen Sinne des Wortes empfindet er keinerlei Bedürfnis mehr. Denn jede Theodizee, wie immer sie auch im einzelnen beschaffen sein mag, bemüht sich, die Übel der Welt in einem höheren Zusammenhang zu rechtfertigen oder doch zu erklären. Schiller macht nicht einmal den Versuch einer solchen Rechtfertigung: die intelligible Welt strahlt in um so hellerem Glanze, je schonungsloser das Elend und der Widersinn der anderen enthüllt wird. „Was dem Reisenden von Empfindung die wilde Bizarrerie in der physischen Schöpfung so anziehend macht, eben das eröffnet einem begeisterungsfähigen Gemüt, selbst in der bedenklichen Anarchie der moralischen Welt, die Quelle eines ganz eignen Vergnügens. Wer freilich die große Haushaltung der Natur mit der dürftigen Fackel des Verstandes beleuchtet und immer nur darauf ausgeht, ihre kühne Unordnung in Harmonie aufzulösen,

der kann sich in einer Welt nicht gefallen, wo mehr der tolle Zufall als ein weiser Plan zu regieren scheint und bei weitem in den mehresten Fällen Verdienst und Glück miteinander in Widerspruch stehen. Er will haben, daß in dem großen Weltlaufe alles wie in einer guten Wirtschaft geordnet sei, und vermißt er, wie es nicht wohl anders sein kann, diese Gesetzmäßigkeit, so bleibt ihm nichts anders übrig, als von einer künftigen Existenz und von einer andern Natur die Befriedigung zu erwarten, die ihm die gegenwärtige und vergangene schuldig bleibt. Wenn er es hingegen gutwillig aufgibt, dieses gesetzlose Chaos von Erscheinungen unter eine Einheit der Erkenntnis bringen zu wollen, so gewinnt er von einer andern Seite reichlich, was er von dieser verliert[4]." Man muß jedes Bemühen aufgeben, die Erfahrungswelt zu erklären, vielmehr ihre Unbegreiflichkeit selbst zum Standpunkt der Beurteilung machen. „Eben der Umstand, daß die Natur, im großen angesehen, aller Regeln, die wir durch den Verstand ihr vorschreiben, spottet, daß sie auf ihrem eigenwilligen, freien Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtlosigkeit in den Staub tritt, daß sie das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in einem Untergange mit sich fortreißt, daß sie hier eine Ameisenwelt erhält, dort ihr herrlichstes Geschöpf, den Menschen, in ihre Riesenarme faßt und zerschmettert, daß sie ihre mühsamsten Erwerbungen oft in einer leichtsinnigen Stunde verschwendet und an einem Werk der Torheit oft jahrhundertelang baut — mit einem Wort: dieser Abfall der Natur im großen von den Erkenntnisregeln, denen sie in ihren einzelnen Erscheinungen sich unterwirft, macht die absolute Unmöglichkeit sichtbar, durch Naturgesetze die Natur selbst zu erklären, und von ihrem Reiche gelten zu lassen, was in

[4] Über das Erhabene XII, 275 f.

ihrem Reiche gilt, und das Gemüt wird also unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte getrieben[5]." Es gibt keine Theodizee: „Alle wohlgemeinte Versuche der Philosophie, das, was die moralische Welt fordert, mit dem, was die wirkliche leistet, in Übereinstimmung zu bringen, werden durch die Aussagen der Erfahrungen widerlegt[6]." Darum findet Schiller nichts schwächlicher, ja verächtlicher als jenes Verhüllen und optimistische Beschönigen der harten Wirklichkeit, auf welches die Theodizee des 18. Jahrhunderts und er selbst so viel geistige Kraft verschwendet hatten. „Also hinweg mit der falsch verstandenen Schonung und dem schlaffen verzärtelten Geschmack, der über das ernste Antlitz der Notwendigkeit einen Schleier wirft und, um sich bei den Sinnen in Gunst zu setzen, eine Harmonie zwischen dem Wohlsein und Wohlverhalten lügt, wovon sich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen. Stirne gegen Stirne zeige sich uns das böse Verhängnis. Nicht in der Unwissenheit der uns umlagernden Gefahren — denn diese muß doch endlich aufhören — nur in der Bekanntschaft derselben ist Heil für uns[7]."

Der Anblick des furchtbar herrlichen Schauspiels „der alles zerstörenden und wieder erschaffenden und wieder zerstörenden Veränderung, des bald langsam untergrabenden, bald schnell überfallenden Verderbens, die pathetischen Gemälde der mit dem Schicksal ringenden Menschheit, der unaufhaltsamen Flucht des Glücks, der betrogenen Sicherheit, der triumphierenden Ungerechtigkeit und der unterliegenden Unschuld" — all das muß einen jeden, dessen moralische Anlage nicht ganz verwahrlost ist, bestimmen, „dem ernsten Gesetz der Notwendigkeit mit einem Schauer zu huldigen,

---

[5] Ebenda 277 f.
[6] Ebenda 277.
[7] Ebenda 279 f.

seinen Begierden augenblicklich den Zügel anzuhalten und, ergriffen von dieser ewigen Untreue alles Sinnlichen, nach dem Beharrlichen in seinem Busen zu greifen“[8].

Wir brauchen also, um Kraft zu freudigem Ausharren zu finden, nicht die Vorstellung des gütigen Vatergottes, des seligen Lebens nach dem Tode, der alles Einzelne verklärenden Harmonie des Alls. Nur der Besinnung bedarf es auf die „absolute Independenz“ unsres Gemütes, auf unser eigenes wahres intelligibles Selbst, das durch kein physisches Leiden gebrochen werden kann, sondern im Ansturm des physischen Leidens sich erst aufrichtet und bewährt. Die erhabene Geistesart ist es, welche dem Menschen die Theodizee entbehrlich macht. Gleich dem tragischen Helden, gleich dem vom Götterhaß verfolgten Herakles, der durch unzählige Qualen sich zum Olymp emporringt, muß er die innere Unantastbarkeit bewahren — in jenen Fällen, wo „das Schicksal alle Außenwerke ersteigt, auf die er seine Sicherheit gründete, und ihm nichts weiter übrig bleibt, als sich in die heilige Freiheit der Geister zu flüchten“[9]. Es ist die gleiche Gesinnung, in welcher vorahnend schon das Gedicht „Die Künstler“ die harmonische Reife des Menschen sich offenbaren sah:

Mit dem Geschick in hoher Einigkeit,
Gelassen hingestützt auf Grazien und Musen,
Empfängt er das Geschoß, das ihn bedräut,
Mit freundlich dargebotnem Busen
Vom sanften Bogen der Notwendigkeit.

[8] Ebenda 280.
[9] Ebenda 279.

Inhalt.

Einleitung.

Seite

A. Wesen und Umfang des Theodizee-Problems 1
B. Entwicklungsphasen der Theodizee 5
C. Die Theodizee im 18. Jahrhundert 10
I. Allgemeine Charakteristik 10
II. Die wichtigsten Persönlichkeiten 14
1. England 14
a) Allgemeines 14
b) Shaftesbury und seine Nachfolger 16
c) William King 20
d) David Hume 23
2. Frankreich 24
a) Allgemeines 24
b) Voltaire 25
c) Rousseau 28
3. Deutschland 30
a) Leibniz 30
b) Die Wolffische Schule und die Popularphilosophen . . 34
c) Lessing und Herder 37
4. Die philosophische Dichtung 40
a) Vorbemerkung 40
b) England 41
c) Deutschland 44
III. Die systematischen Grundgedanken 49
1. Die Wahl der besten Welt 49
2. Die metaphysische Notwendigkeit des Übels 54
3. Die Physikotheologie 62
4. Einzel-Übel und All-Harmonie 73
5. Ursprung und Folgen des Bösen 87
6. Der Ausgleich im Jenseits 96
7. Optimistische Ergebnisse und pessimistische Gegenströmungen 100

Schillers Theodizee.

Seite

A. Die Epoche der optimistischen Metaphysik (bis 1784) 112
I. Der philosophische Bildungsgang 112
II. Schriften 115
III. Die Theodizee 118
1. Die pessimistische Grundstimmung 118
2. Gott und Welt 130
3. Das metaphysische Übel und die Liebe 138
4. Das physische Übel 145
5. Das moralische Übel 158
6. Tugend und Glückseligkeit 165
7. Das Problem der Unsterblichkeit 171
8. Theodizee und Kunst 175
B. Die Epoche des Skeptizismus (1784—1786) 179
I. Allgemeine Charakteristik 179
II. Literarische Zeugnisse 180
III. Der skeptische Gedankenkreis 182
1. Die Grundstimmung 182
2. Das Wesen Gottes 183
3. Der Weltzweck 185
4. Die Negation der Moral 186
5. Das Problem der Unsterblichkeit 187
C. Die Epoche des optimistischen Realismus (1786—1791) . . . 188
I. Grundcharakter und literarische Zeugnisse 188
II. Erste Berührung mit Kant 190
III. Kants Geschichtsphilosophie 191
IV. Die Theodizee 204
1. Gott und Natur 204
2. Die Begründung der Moral 209
a) Das Wesen des Sittlichen 210
b) Das moralische Übel 215
c) Tugend und Glückseligkeit 223
3. Die Theodizee der Geschichte 227
a) Übergang 227
b) Individuum und Gattung 228
c) Der Sinn der Geschichte 231
d) Die Stufen der Entwicklung 235
e) Antagonismus und Fortschritt 238
4. Das Problem der Unsterblichkeit 240
5. Theodizee und Kunst 245

Schluß.

1. Der Theodizee-Plan des Jahres 1793 251
2. Der Kantische Dualismus und das Problem der Theodizee . . . 252

JONAS LIE'S ERLEBNISSE.

Erzählt von Erik Lie. Mit Briefen, Illustrationen und Porträts. Übersetzt von Mathilde Mann. Geh. Mk. 6.60, halbfranz Mk. 8.—.

Die Grenzboten schreiben:

Jonas Lie verdient eine Biographie, die sehr verschiedenen Forderungen gerecht werden muß. Für ein eindringendes Verständnis seiner Dichtung ist die Kenntnis zahlreicher Details aus dem persönlichen Leben des Dichters nötig. Nicht minder wirken hier die politischen, sozialen und geistigen Bewegungen, in denen Norwegen zu eigenartigem Dasein erwachte. Die Leidenschaft des Kampfes, die allem werdenden Leben eigen ist, verleiht den führenden Geistern Norwegens den Hauptcharakterzug, sie alle sind streitende Geister. Das Emporsteigen des neuen nordischen Lebens ist es, das auch dem Schaffen Lies Inhalt und Kraft gibt. Lie ist gegenüber seinen großen Landsleuten Ibsen und Björnson die am meisten künstlerisch bestimmte Natur. Er wollte nicht politischer oder religiöser Parteimann, sondern Dichter sein; früh ist er seines Berufes innegeworden, den er stets in seiner klaren Reinheit zu wahren gewußt hat. Es wäre auch einer fremden Hand möglich gewesen, aus Lies Werken, seinem Briefwechsel und andern Quellen die literarische Stellung Lies darzustellen. Aber es hätte einer rein literarhistorischen Darstellung etwas wesentliches gefehlt: die innerlichen Wesenszüge der Persönlichkeit Lies. Nur ein ihm Nahestehender konnte das Bild entwerfen, das uns die menschliche und künstlerische Eigenart des Dichters in ihrem Reichtum und ihrer stets wachsenden Geschlossenheit zeigt.

Die Biographie von der Hand seines Sohnes Erik Lie ist eine solche Darstellung, überall voll von der Fülle persönlichen Lebens, gestützt auf die sorgsamste Forschung und mit liebevollem Verständnis für Menschen und Ereignisse durchgeführt. Sie bietet viel mehr als nur eine Darstellung vom Leben und Schaffen Jonas Lies. Sie entrollt ein prächtiges Kulturbild in der Schilderung des norwegischen Geisteslebens, dessen führende Geister uns hier lebendig nahetreten als höchst persönliche Menschen sowie in ihrer Beteiligung an den Fragen und Kämpfen der Zeit.

Wo Jonas Lie als Dichter geschätzt und geliebt ist, da wird diese reiche und eindringende Schilderung seiner Persönlichkeit und seines Schaffens in ihrer Liebenswürdigkeit ein willkommenes Buch sein. Ein vortreffliches Bild des Dichters und zahlreiche Illustrationen sind eine dankenswerte Beigabe. Ganz vortrefflich ist die Übersetzung; man empfindet sie nicht als solche. Sie stammt von Mathilde Mann, die wirklich im Geiste beider Sprachen lebt. Mit dieser Gabe hat sich auch der Verlag ein Verdienst erworben, er hat dem Buch eine würdige und in aller Schlichtheit ungewöhnlich geschmackvolle Ausstattung gegeben. R. Stübe.

HAUPT & HAMMON, VERLAG, LEIPZIG.

Schiller, Friedrich von 202151
Author Wolff, Karl
Title Schillers Theodizee.
LG.
S334
.Ywo

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU